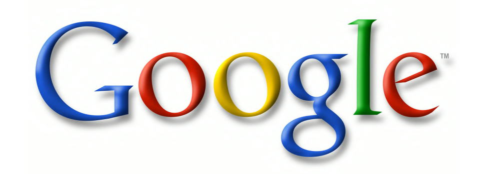
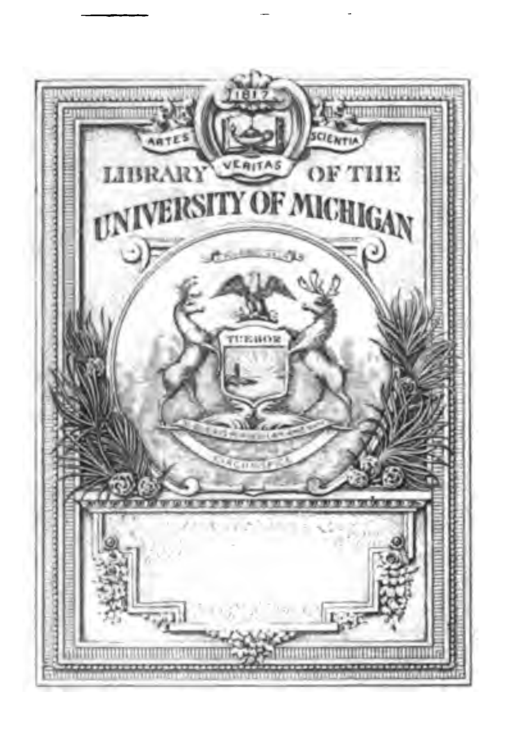



1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR

BERLINER STUDIEN

FÜR

CLASSISCHE PHILOLOGIE UND ARCHAEOLOGIE.

Zwölfter Band.



BERLIN 1891.
VERLAG VON S. CALVARY & Co.

INHALT.



BERLINER STUDIEN

FÜR

CLASSISCHE PHILOLOGIE UND ARCHAEOLOGIE.

ZWÖLFTER BAND.

ERSTES HEFT.

Studien zur griechischen Mythologie.

Von

GOTTFRIED GOERRES.

ZWEITE FOLGE.



BERLIN 1890.

VERLAG VON S. CALVARY & CO.

STUDIEN

ZUR

GRIECHISCHEN MYTHOLOGIE.

VON

GOTTFRIED GOERRES.

ZWEITE FOLGE.



BERLIN 1890.
VERLAG VON S. CALVARY & CO.

V. Antikritik und Weiteres über den Odysseusmythus.

Von der vorliegenden zweiten Folge meiner »Studien zur griechischen Mythologie« gilt im Wesentlichen das im Vorwort zur ersten Folge bereits Gesagte: die Arbeiten sollen nur Entwürfe, »Skizzen« sein und führen nur für die in den Überschriften genannten Mythen das vollständige Rüstzeug des Beweises mit sich, während die in den Anmerkungen besprochenen und einige gelegentlich im Text behandelten Dinge nur Andeutungen sind, welche jedoch auf grund des mir vorliegenden Beweismaterials bereits als Thatsachen oder als Wahrscheinlichkeiten hingestellt werden konnten. Der Grund, warum ich die erforderlichen Beläge nicht gleich mitgegeben habe, ist darin zu suchen, dafs ich auf eigene Rechnung und Gefahr die Herausgabe eines so umfassenden Werkes nicht übernehmen wollte. Die Verlagsbuchhandlung Gebrüder Borntraeger, welche die »Wald- und Feldkulte von Wilhelm Mannhardt« verlegt hatte, und mit welcher ich wegen des Verlags meiner eigenen Sachen Unterhandlungen anknüpfen wollte, teilte mir u. a. mit, dafs Mannhardts klassisches Werk einen entmutigenden finanziellen Mifserfolg gehabt habe. Unter solchen Umständen mufste ich mich dazu entschliefsen in gedrängtester Kürze nur Einzelnes, getrennt aus seinem Zusammenhange, zu veröffentlichen, vieles auch in Anmerkungen blofs anzudeuten, um mir mein Näherrecht oder, bergmännisch gesprochen, mein »Mutungsrecht« zu sichern. Auf diese Weise erklären sich viele scheinbar zusammenhanglose Anmerkungen. Ich mufste hierbei umfassende, weitblickende

[illegible]

[illegible] willkommen [illegible] meine Schrift [illegible] Nach [illegible] Hoffnung, [illegible] meiner Studien [illegible] Wesen der Mythologie [illegible] Beurteilungen gegebenen Erwiderungen lasse ich hier folgen.

Als erster Beurteiler erschien auf dem Plan in No. 5 (30) der »Berliner Philologischen Wochenschrift« der Verfasser der »Griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orient. Religionen«, O. Gruppe-Berlin. Die in No. 12 desselben Blattes gegebene Erwiderung, welche sich auf das Allernotwendigste beschränken mußte, weil die Herausgeber nur eine halbe Seite ihres Blattes mir zur Verfügung stellen konnten, setze ich hierher:

Erwiderung.

In Bezug auf die in No 5 d. J. von Herrn O. Gruppe gegebene Beurteilung meiner »Studien z. griech. Mythologie« erwidere ich zunächst Folgendes:

Die Beurteilung pflückt willkürlich einige Stellen heraus und bringt dieselben in einen Zusammenhang, den sie durchaus nicht haben, sodaſs vielfach eine Verzerrung meiner Ausführungen entsteht. Sie macht ferner nebensächliche, meist in Anmerkungen kurz angedeutete Dinge zur Hauptsache und Grundlage des Ganzen. »Der sozusagen metaphysische Sinn« ist nicht vorhanden; ich »berühre« die betreffenden Ähnlichkeiten gelegentlich, überlasse aber die »Würdigung« derselben

»berufenen theologischen Federn« und gestatte den angedeuteten Parallelen keinen Einflufs auf die Deutung der griechischen Mythen selber.

Ich habe ferner nicht behauptet, dafs Egeria von αἴγειρος »genannt« sei. Beide Wörter können ganz wohl gemeinsamen gräkoitalischen Ursprungs sein, falls nicht etwa Name und Dienst der Egeria mit sovielen andern Namen und Diensten später von Griechenland her in Italien eingeführt worden sind. Ich habe nicht gesagt, dafs »die Insel Kreta vom lät. *creta* genannt sei«. Der Ausdruck »auf Kreta, der Kreide- also der weifsen Insel« soll nicht eine Etymologie sein, sondern bezieht sich auf die Beschaffenheit des Landes. Die Ableitung von βασιλεύς mufs ich vollständig aus kulturgeschichtlichen Gründen aufrecht erhalten: noch im Reineke Fuchs steigt König Nobel auf den »Stein« und redet vom »Steine«.

Die gütigst vorgeschlagene Behandlung des »rasenden Herakles« wird vielleicht dann erfolgen, wenn der Verfasser der »Griech. Myth. u. Kulte in ihren Bez. z. d. orient. Relig.« durch einige weitere Bände das Material geliefert haben wird, um dem Heros den Scheiterhaufen zu schichten.

Bromberg. G. G.

Der vorstehenden »Erwiderung« wäre noch manches hinzuzufügen, doch gelten viele der gegen die beiden folgenden Beurteilungen im Nachstehenden erhobenen Einwände in gleicher Weise auch dem ersten Beurteiler.

Als zweiter Kämpe trat dann in dem »Literarischen Centralblatt für Deutschland« No. 23/90 Prof. Crusius-Tübingen gegen mich in die Schranken. Die der Redaction des genannten Blattes übersandte »Erwiderung« wurde, »weil sie keinerlei factische Berichtigung enthielte«, nicht angenommen, ja, um die kritische Unfehlbarkeit des Blattes nicht antasten zu lassen, nicht einmal im Inseratenteil zugelassen. Ich teile dieselbe daher an dieser Stelle gleichfalls mit:

Erwiderung.

In No. 23 d. Bl., welche mir heute erst zu Händen gekommen ist, findet sich eine Beurteilung meiner »Studien zur griechischen Mythologie«, der ich entgegenzutreten genötigt bin.

Wenn der Beurteiler die gegebenen Beweise, die nur Indicienbeweise sein können, und welche ich für die in den Überschriften bezeichneten Mythen vollständig erbracht zu haben glaube, nicht ausreichend findet, ja nicht einmal prüft, so mufs ich eben von seinem Fo-

Sachkenntnis der Fachkritik allerdings voraussetzen, aber wie die drei bis jetzt mir vorliegenden Beurteilungen meiner Schrift beweisen, scheine ich den Kritikern zu viel zugetraut zu haben: ich habe die Sachkenntnis derselben überschätzt, dagegen ihre Leidenschaftlichkeit unterschätzt.

Ich war mir vollkommen bewufst, dafs meine Schrift die gesamte Zunft der Mond- und Sonnenmythologen sowie die Phoinikomanen gegen mich in Harnisch bringen müsse, ja dafs dieselben vollkommen »aus dem Häuschen« sein würden. Nach eigenstem Geständnis zweier Beurteiler ist dies auch wirklich der Fall, und zwar so sehr, dafs sie an ihrem eigenen Verstande zu zweifeln beginnen. Ich habe keine Hoffnung, dafs derselbe ihnen schon nach dem Lesen dieser »zweiten Folge« meiner Studien zurückkommen wird, wohl aber vertraue ich darauf, dafs bei der dritten und vierten Folge ihnen allmählich eine Ahnung von dem Wesen der Mythologie dämmern werde. Die auf die drei bis jetzt mir bekannten Beurteilungen gegebenen Erwiderungen lasse ich hier folgen.

Als erster Beurteiler erschien auf dem Plan in No. 8/90 der »Berliner Philologischen Wochenschrift« der Verfasser der »Griechischen Culte und Mythen in ihren Bez. zu den orient. Religionen«, O. Gruppe-Berlin. Die in No. 12 desselben Blattes gegebene Erwiderung, welche sich auf das Allernotwendigste beschränken mufste, weil die Herausgeber nur eine halbe Seite ihres Blattes mir zur Verfügung stellen konnten, setze ich hierher:

Erwiderung.

In Bezug auf die in No. 8 d. J. von Herrn O. Gruppe gegebene Beurteilung meiner »Studien z. griech. Mythologie« erwidere ich zunächst Folgendes:

Die Beurteilung pflückt willkürlich einige Stellen heraus und bringt dieselben in einen Zusammenhang, den sie durchaus nicht haben, sodafs vielfach eine Verzerrung meiner Ausführungen entsteht. Sie macht ferner nebensächliche, meist in Anmerkungen kurz angedeutete Dinge zur Hauptsache und Grundlage des Ganzen. »Der sozusagen metaphysische Sinn« ist nicht vorhanden; ich »berühre« die betreffenden Ähnlichkeiten gelegentlich, überlasse aber die »Würdigung« derselben

»berufenen theologischen Federn« und gestatte den angedeuteten Parallelen keinen Einfluſs auf die Deutung der griechischen Mythen selber.

Ich habe ferner nicht behauptet, daſs Egeria von αἴγειρος »genannt« sei. Beide Wörter können ganz wohl gemeinsamen gräkoitalischen Ursprungs sein, falls nicht etwa Name und Dienst der Egeria mit sovielen andern Namen und Diensten später von Griechenland her in Italien eingeführt worden sind. Ich habe nicht gesagt, daſs »die Insel Kreta vom lat. *creta* genannt sei«. Der Ausdruck »auf Kreta, der Kreide- also der weiſsen Insel« soll nicht eine Etymologie sein, sondern bezieht sich auf die Beschaffenheit des Landes. Die Ableitung von βασιλεύς muſs ich vollständig aus kulturgeschichtlichen Gründen aufrecht erhalten: noch im Reineke Fuchs steigt König Nobel auf den »Stein« und redet vom »Steine«.

Die gütigst vorgeschlagene Behandlung des »rasenden Herakles« wird vielleicht dann erfolgen, wenn der Verfasser der »Griech. Myth. u. Kulte in ihren Bez. z. d. orient. Relig.« durch einige weitere Bände das Material geliefert haben wird, um dem Heros den Scheiterhaufen zu schichten.

Bromberg. G. G.

Der vorstehenden »Erwiderung« wäre noch manches hinzuzufügen, doch gelten viele der gegen die beiden folgenden Beurteilungen im Nachstehenden erhobenen Einwände in gleicher Weise auch dem ersten Beurteiler.

Als zweiter Kämpe trat dann in dem »Literarischen Centralblatt für Deutschland« No. 23/90 Prof. Crusius-Tübingen gegen mich in die Schranken. Die der Redaction des genannten Blattes übersandte »Erwiderung« wurde, »weil sie keinerlei factische Berichtigung enthielte«, nicht angenommen, ja, um die kritische Unfehlbarkeit des Blattes nicht antasten zu lassen, nicht einmal im Inseratenteil zugelassen. Ich teile dieselbe daher an dieser Stelle gleichfalls mit:

Erwiderung.

In No. 23 d. Bl., welche mir heute erst zu Händen gekommen ist, findet sich eine Beurteilung meiner »Studien zur griechischen Mythologie«, der ich entgegenzutreten genötigt bin.

Wenn der Beurteiler die gegebenen Beweise, die nur Indicienbeweise sein können, und welche ich für die in den Überschriften bezeichneten Mythen vollständig erbracht zu haben glaube, nicht ausreichend findet, ja nicht einmal prüft, so muſs ich eben von seinem Fo-

rum an eine höhere Instanz oder auch »de Critico male informato ad melius informandum« Berufung einlegen. Die Vor- und Nachgeschichte jedes einzelnen Mythus habe ich selbstverständlich bei dem mir vorgeschriebenen beschränkten Umfang meines Buches nur kurz hier und da andeuten können, vielleicht mit allzu grofser, zu Mifsverständnissen Veranlassung gebender Knappheit wie z. B. in dem Falle des »Chatto (ἐπίσκοπος)«. Es ist dies eine Kürze des Ausdrucks, welche etwa Folgendes besagt: »Das Christentum hat die Götter und Heroen sich angepafst und entweder in Heilige oder Teufel verwandelt, wobei der auf der Larisa oder der Felshöhe wohnende, den gemeinsamen Opferherd der Gemeinde hütende, nach dem Zuge der Vögel und Wolken, dem Stand der Gestirne, aber auch nach dem Heranzug von Fremden und Feinden »ausschauende«, seine Familie oder seinen Stamm »beaufsichtigende« Priesterkönig zu einem »Bischof« wurde. Dieser Priesterkönig aber — und das ist »in nuce« meine Ahnenkulttheorie — war nur die sichtbare, irdische, vergängliche Verkörperung und Erscheinungsform des unsichtbaren, ewigen, göttlichen Priesters und Königs, war der zeitliche, diesseitige Erschaffer und Schaffner, Messer und Mefsner in Vertretung des ewigen, jenseitigen Schöpfers und Wirts d. i. »Herrn des Werdens«. Um allen diesen Beziehungen nachzugehen, dazu hätten viele Bände gehört. Und doch darf die Mythologie, wenn sie anders ihren Namen verdienen und den wirklichen Logos des Mythus erschliefsen will, die vieltausendfachen Fäden, die denselben mit der frühesten wie mit der spätesten Zeit verbinden, nicht aufser Acht lassen, darf dieselben nicht zerreifsen und zerschneiden und dann den Mythus vereinzelt aus sich selbst heraus deuten wollen, wenn nicht etwa das Causalitätsgesetz überhaupt aufgehoben werden soll. Der Mythus ist fast überall nicht an den Orten entstanden, in der Zeit geboren, in den äufseren Formen ursprünglich gebildet, in welcher unsere Quellen ihn uns zeigen. Er ist ein Einwanderer aus der Fremde gleich so vielen unserer Kulturpflanzen, die in dem neuen Nährboden zwar die Art oder Gattung nicht verleugnen, aber doch ihr Wesen oft bis zur Unkenntlichkeit verändern, es teils verschlechtern, teils veredeln, zahllose Spiel- und Abarten bildend. Dies ist der Grund, warum ich »in wilder Gedankenflucht«, »wie mit doppeltem Gesicht« nach »Überlebseln« und Überlebseln von Überlebseln spähe. Eine Mythologie, welche dies aufser Acht lassen wollte, ist ihres Namens nicht wert, ist ein müfsiges Rätselspiel. Derjenige Mythologe, der sich »um ein einziges Bild ruhig und gründlich zu betrachten«, blofs in dem stillen Gärtchen irgend eines einzelnen griechischen Mythus anbauen wollte, kann nie zur richtigen Erkenntnis desselben gelangen und höchstens tappend die Bedeutung desselben erraten; um überhaupt einen Horizont zu haben, müfste er doch wenigstens bisweilen über die Mauern des Gartens blicken und Ausschau halten.

Nun zu den sogenannten »Raritäten« und anderen Dingen, die ich hier in bunter Reihe folgen lasse.

Die Ableitung »Seele« von »sê« ist nach Schades Wörterbuch gegeben. — Über die Etymologie von »Werwolf« und »Ferge« kann ich mich hier mit dem Beurteiler nicht auseinandersetzen, weil ich allerdings andere »sprachwissenschaftliche Grundsätze« habe als er, und die erforderliche längere Darlegung desselben hier ausgeschlossen erscheint. — Die Erklärung des Trojarosses als »Balkenpferd« stimmt zum Teil mit meinen Ausführungen, wenn ich im hölzernen Pferde die rofsgestaltigen Tyndariden erkenne, deren Bilder ja bekanntlich zusammengefügte »Balken«, also »Balkenpferde« waren. Es ist zuzugeben, dafs »Balkenpferd« eine Metapher für »Schiff« sein kann, aber in diesem Falle trifft dies nicht zu, und scheint das »Balkenpferd« blofs ein Steckenpferd des Beurteilers zu sein[1]). — Ich habe nicht behauptet, dafs Odysseus der Heros von Temesa selbst sei. Der Heros ist ausdrücklich als ein »Gefährte« des Odysseus bezeichnet, der ihn in seinem Schiffe nach Temesa zur Opferung herbeibringt und den Temesanern überliefert. Temesa ist wie der Tomarus, Tmolus, Temnos, Tomi, Temenion u. s. w. seinem Namen nach ein »τέμενος« oder »templum«, eine Stätte, wo der in den Erstlingen der Herden oder Früchte verkörperte Wachstumsgott »zerschnitten« und geopfert wird. Wie allen »Heroen« d. h. Wachstumsgöttern — diese Begriffsbestimmung mufs ich aufs strengste als die ursprüngliche festhalten und jede andere als eine »theologische Verengerung und Sublimierung« bezeichnen — fallen auch dem Heros von Temesa nach seinem Tode Sühnopfer, die ihn, weil er sie zu verlangen und zu verzehren schien, in den Ruf eines Menschenfressers, eines tückischen Dämons brachten (vgl. Glaukos-Taraxippos, Aktaion als Gespenst, u. a.) Aber trotz allem ist er doch gut, der Schutz (Polites) und die Hoffnung der Stadt (Elpenor). Nach seinem Tode geht er vielen Mythen zufolge in seines Vaters Wasserreich ein oder stürzt in die Tiefe (vergl. Marsyas-Katarrhaktes, Anchuros, Asterion, Phaëthon, Melikertes-Palaimon, Ikaros, Kalos und sehr viele, viele andere). Daher bezeichnet ein anderer italischer Kult den »Gefährten des Odysseus« als Drakon, und ein Orakelspruch (Strabo 253) nennt ihn den »laïschen Drachen«; durch seinen Tod geht der Wachstumsgott allen Menschen, allem, was da gewachsen ist, im Tode voran; er führt den »Zug des Todes« als Archelaos, Archegetes, Learchos u. dergl. und ist so als Vater und Führer des λαός eben der »laïsche Drachen«, der oft in Ge-

[1]) Derselbe Gelehrte, welcher nach Angabe des Beurteilers das Hutabnehmen als survival des Köpfens erkannt hat, soll auch festgestellt haben, dafs einzelne Katheder echte Abkömmlinge des trojanischen Balkenrosses sind. Anmerk. d. Setzers.

stalt einer Wasserschlange verehrte Wachstumsgeist, der aber zugleich, da die Toten den Ungeborenen gleich sind, auch Herr des Lebens ist. In das Wasser stürzt sich aber auch in vielen Mythen die Mutter des Wachstumsgottes, die sommerliche Erdgöttin, und scheint so sich ihrem Sohne zu vermählen. In den Winterwassern »badet« sich gleichsam die alte Erdgöttin, um dann im Frühling wieder jung und jungfräulich aus dem »Jungbrunnen« zu erstehen (vgl. Hera im Kanathosquell; Demeter Erinys als Lusia hört auf zu »zürnen«; Penelope wird ins Meer gestürzt wie Aërope, eine andere Ehebrecherin; Ino-Leukothea; Skylla-Athene Aithyia u. a.) — Dafs Hekate eine »Koseform« von Hekatebolos sei, ist bedeutungslos; um aus der Ferne treffen zu können, mufs sie doch in der Ferne hausen, also »die Ferne« sein. Mit dem »Hypokorisma« wird oft ein grofser »Unfug« getrieben, selbst bei Mannhardt, der zuviel Hypokorismata annimmt. Wenn Hekate eine Koseform von Hekatebolos ist, dann ist wohl auch Gorgo eine Koseform von Gorgophonos, und Mörderin und Gemordete sind einander gleich. — Zum Nachweis, dafs Lykaon auch als guter König betrachtet worden sei, genügte statt der Heranziehung des Nikolaos von Damaskos vollkommen die Notiz bei Suidas; aber natürlich — Nikolaos von Damaskos (FHG, 378, 43) nimmt sich gelehrter aus für einen Kritiker, der »du haut de son esprit« redet. — Dafs der Baumkult älter ist als der Tierkult, ergiebt sich aus der Thatsache, dafs der Mensch, der in der Nahrung und dem Nahrungsgeber seinen Herrn und Gott verehrte, sich notgedrungen von Früchten nähren mufste, bevor er Tiere jagen oder zähmen konnte. — Dafs der Mythus von den brutalsten physiologischen Thatsachen — der Erhaltung des eigenen Selbsts und der Erhaltung der Art — ausgeht, ist nicht meine Schuld, kann aber wohl bei schwachem Magen oder Hirn »Übelkeiten« hervorrufen. — Den Druckfehler »Hyperboräer« kann ich nicht gerade bedauern, enthält er doch eine unfreiwillige Verwahrung gegen Mannhardts Ableitung oder vielmehr Deutung dieses Wortes, die ich verwerfen mufs. — Den Vorwurf Mannhardts »Wald- und Feldkulte« und die darin enthaltene Abhandlung über den »grofsen Pan« nicht zu kennen, mufs ich zurückweisen, da ich Mannhardts Wiedergabe des Plutarchischen Berichts fast mit Mannhardts eigenen Worten übernommen habe[1]); ja, ich mufs annehmen, dafs der Beurteiler Mannhardt überhaupt nicht versteht, denn sonst müfste

[1]) Im Übrigen konnte ich Mannhardts Ausführungen hier nicht folgen und liefs daher, da ich eine längere Erörterung aus dem bereits erwähnten Grunde vermeiden mufste, seine Ansicht über die Pane unerwähnt. Vom grofsen Pan giebt er nur den Plutarchischen Bericht, sonst nichts; die »klassische Abhandlung über den grofsen Pan« spukt aber nur im Kopfe des Beurteilers.

er doch wissen, dafs gerade Mannhardt zeigt, wie die Verehrung des Wachstumsgeistes, deren Nachweis für die griechische Mythologie Grundlage und Zweck meines »Büchleins« ist, in den »Korndaemonen« und den ihnen gewidmeten Erntebräuchen noch bis auf die heutige Zeit gewaltig nachwirkt. — Zu der Gefolgschaft H. D. Müllers zähle ich mich nicht; die Ergebnisse meiner »Studien« sind unabhängig von Müller gewonnen; dieselben gehen von anderen Praemissen aus und gelangen zu völlig anderen Resultaten; da sie jedoch in mehreren Punkten — in der allgemeinen Auffassung des Gegensatzes zwischen χειμών und θέρος, nicht aber, wie des Beurteilers Scharfsinn zu erkennen glaubt, in der Auffassung des Gegensatzes zwischen »chthonisch« und »olympisch«, und nicht auch in dem »Rückwanderungsgesetz«, mit dem es eine andere Bewandtnis hat als Müller annimmt — sich mit Müller zu berühren scheinen, so erfolgte, um dem Vorwurf des Plagiats zu entgehen, der kurze Hinweis auf Müller.

Was die »Eigentümlichkeit« des »Büchleins« anbetrifft, so erinnere ich an das Wort Shakespeare's:

> There are more things in heaven and earth
> Than are dreamt of in your philosophy
> (and your mythology, Mr. Crusius).

Über die Heranziehung »höchst absichtsloser, märchenhafter und novellistischer Einzelheiten« bei Deutung der Mythen denke ich anders als der Beurteiler und mache mir die Sache schwieriger, wenn ich von der Ansicht ausgehe, dafs jede Deutung eines Mythus unbedingt falsch ist, die nicht alle Züge, auch die scheinbar unbedeutendsten, harmonisch und zwanglos vereinigt und gleichzeitig dabei dem ganzen System entspricht. Zu dem Zwecke ist es freilich erforderlich, erst den Begriff »Mythus« überhaupt festzulegen, und hierin werde ich wohl wieder vom Beurteiler wie in Allem und Jedem mich grundsätzlich unterscheiden[1]). Ein aufmerksames Studium der zweiten

---

[1]) Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I, § 67. — Es kann sich Beurteiler aus der angeführten Stelle darüber aufklären, wie seine »Meteorosophismata« in Wirklichkeit nicht höchst gleichgültige, novellistische Zuthaten sind, sondern dazu bestimmt erscheinen »den Ursprung eines jeden Ritus, jedes Festes, jede der späteren Zeit unverständliche Anschauung auf eine historische Begebenheit zurückzuführen«. Von der Bedeutung des Symbols in der Mythologie und seines gewaltigen Einflusses auf die Ausgestaltung der Mythen scheint Beurteiler nicht die geringste Ahnung zu haben. Noch heute wie vor tausenden von Jahren stehen wir unter dem Einflufs des Symbols, und Zeichen und Farben, Worte und Klänge, welche als besondere Kennzeichen Familie von

Folge meiner »Studien« wird ihm nicht nur zeigen, dafs ich »das grofse Problem des Ahnenkults nicht in sechs Zeilen besorgt und aufgehoben habe«, sondern auch ihn belehren, was eigentlich Mythus ist, und was es mit seinen »μετεωροσοφισταί« auf sich hat. Mit der Erklärung als Meteorosophisma kann man schliefslich jeden unbequemen, scheinbar unerklärlichen Zug, ja die ganze Mythologie sich vom Halse schaffen, etwa nach dem Sprüchlein:

»Was man nicht erklären und deuten kann,
Das sieht man als Meteorosophisma an.«

Eine weitere Abrechnung mit dem Beurteiler wird in dem demnächst erscheinenden zweiten Heft meiner »Studien« erfolgen, welche aufser einer Berichtigung der leider sehr zahlreichen Druckfehlersünden auch das von dem Beurteiler so sehnlichst gewünschte Register bringen wird. Im Übrigen denke ich: »Habent sua fata libelli« allen wohlwollenden Kritikern zum Trotz.

Bromberg, den 16. Juni 1890. G. G.

Die von mir in Aussicht gestellte »Abrechnung« könnte ich mir nach dem bereits Gesagten eigentlich ersparen, doch hat der Beurteiler mir gönnerhaft — er mufs es ja wohl nach seiner Meinung dazu haben — einige Geschenke gemacht, »die mir vielleicht bei meinem »gröfseren« Werke zu gute kommen können«, und da verlangt es die gute Sitte, dafs ich ihm einige Gegengeschenke mache, die ihm bei seinen weiteren mythologischen Artikeln und Kritiken »vielleicht zu Gute kommen können«.

Zunächst möchte ich ihm raten, statt bei dem Klopstockschen »Gedankenfreunde«, dem Monde, den Stoff zu seinen Mythendeutungen zu holen, genauer seinen Landsmann Friedrich Schiller aus Marbach zu studieren. Derselbe hat, obgleich er garnicht oder nur blutwenig Griechisch verstand, sich dennoch mit den höchsten Problemen der Menschheit und auch mit ihrer Vorzeit viel und eingehend beschäftigt und seine Ideen in zahlreichen Abhandlungen und Gedichten niedergelegt. Sollte der Beurteiler etwa Schillers Worte nicht kennen:

Familie, Genossenschaft von Genossenschaft, Sekte von Sekte, Partei von Partei, Volk von Volk und Religion von Religion trennen, machen das Glück und Unglück des Menschen aus und sind im stande, dieselben zu den gröfsten Anstrengungen, zur Geringschätzung aller Mühen und Hindernisse, zur Verachtung der Lebensgüter wie des Todes zu begeistern.

»Morgen wieder neu sich zu entbinden
Gräbt sie (die Natur) heute sich ihr eigen Grab,
Und an ewig gleicher Spindel winden
Sich die Monde auf und ab«

oder auch nicht das Gedicht »Die Weltweisen«? Nachdem dasselbe sehr viel durchaus Zutreffendes über deutsche Professoren und die bei manchen derselben sich zeigende impotente Selbstüberhebung — ich meine hier nur Schillers Zeitgenossen — gesprochen hat, heifst es am Schlusse:

»Einstweilen, bis den Bau der Welt
Philosophie zusammenhält,
Erhält sie (die Natur) das Getriebe
Durch Hunger und durch Liebe.«

Hier in diesen wenigen Worten des grofsen Dichters liegen die Grundlagen aller Mythologie. — Doch wird dem Beurteiler nicht »übel« bei diesen Worten Schillers? Ja, wird ihm nicht vor sich selber übel, wenn er der Worte des Kirchenvaters gedenkt: »Inter faeces et urinas nascimur«? Mehr als ein anderer Forscher mufs der Mythologe sich an das »homo sum u. s. w.« erinnern, so schwer es ihm auch ankommen mag. Aber in die Zunft der Mythologen und Kulturforscher einzutreten und dann »Übelkeiten« zu bekommen ist . . . . . . schlimmster Art.

Und noch einen zweiten guten Rat möchte ich dem Beurteiler geben: in dem Studium der Mythologie noch einmal von vorn anzufangen, mutig ein »Oleum et operam perdidi« zu sagen und zunächst, gleichsam zur Propaideutik, sich in den Mythen seines eigenen Schwabenlandes umzuthun und nur sich klar zu werden, was »Wirtemberg« (oder Wirtinesberg) was »Rotenburg«, »Hohenstaufen«, »Zollern«, »Achalm«, »Neuffen« u. a. kulturgeschichtlich und mythologisch bedeuten. Dann allein schon wird es ihm wie Schuppen von den Augen fallen, und wird er viele mythologische Dinge mit ganz anderen Augen betrachten.

Und nun noch einen dritten guten Rat: in ernsten wissenschaftlichen Dingen möge er solche Witze wie von den griechisch redenden Chatten und dem Hutabnehmen als survival des Köpfens, gegen die Kalau »energisch Protest er-

heben würde«, und die nicht einmal als Kathederwitze — bekanntlich die schlimmste Sorte — ziehen würden, eben so beiseite zu lassen wie sein (sic) und (!).

Mit diesen drei guten Ratschlägen glaube ich des Beurteilers »Xenien« reichlich vergolten zu haben und könnte beruhigt von ihm scheiden, wenn ich nicht fürchten müfste, seinen Zorn wieder dadurch auf mich zu ziehen, dafs ich mir in der Studie »Danaïden und Gorgonen« erlaube Europa nicht als »Mond« anzuerkennen, wie Beurteiler es in einem zum Roscherschen Wörterbuch gelieferten Artikel wünscht. Ich habe wirklich alles Mögliche gethan, um ihm hierin zu Willen zu sein, aber es ging beim besten Willen nicht. Wenn Europa eine Mondheroine ist, was wird dann aus ihren Söhnen Minos, Rhadamanthys und Sarpedon? Mondkälber etwa? Sowie früher scherzend bewiesen worden ist, dafs Max Müller, der Prophet der Morgenröte und »Sprachkrankheit«, ein Sonnenheros sei, könnte ich noch eher mich anheischig machen darzuthun, dafs ein Tübinger Professor eine Mondheroine, der Neckar die Milchstrafse und Tübingen selber Wolkenkuckucksheim sei.

»Hiermit könnte ich eigentlich schliefsen«, »denn genug dieser Proben, welche die eigentümliche« Beurteilung »zur Genüge charakterisieren«. Ich glaube, ich kann das arme Hühnchen, die Tübinger Beurteilung meiner »Studien«, nachdem es völlig geschupft, gerupft und gezupft ist, nunmehr als »Mensch des Plato« gehen lassen, denn zu fliegen vermag es nicht mehr.

Ich meine nun, dafs nach den ungeheuerlichen Proben von Scharfsinn, die Beurteiler ablegt, wenn er behauptet: »Die Abschnitte über die Lykaien wie über den Tod des »grofsen Pan« verraten keinerlei Bekanntschaft mit den klassischen Arbeiten Mannhardts« und dann Mannhardt selber nicht versteht, jede weitere Erörterung mit dem Beurteiler ohne Wert ist; das was er etwa weiter noch vorbringen könnte, alle seine ferneren Bemerkungen und Entgegnungen sind mir eben — Crusius, mag das »Balkenrofs« seiner unfehlbaren Kritik auch noch so laut wiehern.

Damit schliefse ich meine Abrechnung. »Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet.«

Nunmehr bitte ich den Leser mich vom Neckar zum Rhein, von Tübingen nach Basel zu begleiten und mit mir dem Beurteiler No. 3, Herrn J. Mähly, einen Besuch abzustatten. Sein kritisches Sprechzimmer hat er jedoch in Berlin, in der »Wochenschrift für klassische Philologie«, in welcher sonst Herr O. Gruppe seine mythologischen Orakel zu erteilen pflegt. Da derselbe jedoch bereits in der »Berliner Philologischen Wochenschrift« sein Pulver auf mich verschossen hatte, so trat wohl Herr J. Mähly als Ersatzmann für ihn ein. Da nach den Gepflogenheiten der deutschen Kritikfabriken entweder keine oder nur eine äufserst beschränkte Prüfung ihrer Artikel in »Entgegnungen« gestattet wird, so wollte ich nicht erst den aussichtslosen Versuch machen, die Herausgeber des genannten Blattes zur Aufnahme einer »Erwiderung« zu veranlassen und entwarf daher ein Schreiben an den Beurteiler selber, das ich jedoch dann aus verschiedenen Gründen nicht absandte. Es kann daher hier seine Stelle finden.

P. T.

Da ich voraussetzen darf, dafs die Herausgeber der »Wochenschrift für klassische Philologie« eine »Erwiderung« auf Ihre in No. 26/90 der genannten Zeitschrift enthaltene Beurteilung meiner »Studien zur griechischen Mythologie« aus verschiedenen Gründen nicht zulassen können, so erlaube ich mir, im Interesse der Wissenschaft, der wir beide zu dienen glauben, einige Zeilen der Entgegnung an Sie zu richten, mit dem Vorbehalt dieselben in der demnächst erscheinenden zweiten Folge meiner »Studien« zu veröffentlichen.

Sie werfen meinem kleinen Buche zunächst vor, dafs es kein Register giebt und »in seine einzelnen Bogen auseinanderfalle«, mithin nicht auf der Höhe der »Buchkunst« stehe. Was das Fehlen des Registers (und auch die Berichtigung der leider vielen Druckfehler) betrifft, so übersehen Sie wohl, dafs es sich um eine erste Folge handelt, dafs also noch andere folgen werden. Inhaltsangaben, Register u. dergl. pflegen jedoch erst am Schlusse und mit Berücksichtigung des Ganzen gegeben zu werden. Wozu also die Aufregung? Auch scheinen Sie übersehen zu haben, dafs ich meine »Studien« als blofse Entwürfe, als »Skizzen« bezeichne. Mein Buch soll zunächst nur wirken als Flugschrift, die ja bekanntlich immer leicht geschürzt und im bequemen, oft »mit heifser Nadel genähten« grauen Reisekleid, ohne die lange Schleppe der Beläge und Citate, ohne Pracht und Staat dahergeht. Im

Übrigen aber mag es Ihnen auch zur Beruhigung dienen, dafs zu allen Zeiten — wenn ich hier Kleines mit Grofsem zu vergleichen wagen darf — das Grofse und Gröfste mit den ärmlichsten Mitteln geleistet worden ist, und dafs zumeist anfangs von den Herren der Zunft als Dilettanten oder Phantasten behandelte Männer die grofsen Bahnen des Fortschritts gebrochen haben.

Mein bescheidenes, in so unscheinbarem Gewande auftretendes Buch aber zur Veranlassung einer im tiefsten Brustton ausgesprochenen Anklage gegen die deutsche »Buchkunst« zu machen, ist aber wirklich eine zu grofse Ehre, die ich nicht erwarten konnte. Doch preisen Sie nur immer die Buchkunst ihrer guten französischen Nachbarn, nach denen hin ja auch sonst Ihr Wesen und Streben zu gravitieren (s. v. v.) scheint. Vielleicht haben sie denselben als »Kardinalgesetz« ihrer Kritik den dem Kardinal Richelieu angedichteten Grundsatz entnommen: Sur quatre lignes de la main d'un homme on peut lui faire un procès criminel.

Im Verdrehen und Verzerren der Worte, die Sie zuvor aus ihrem Zusammenhange gerissen haben, zeigen Sie den Willen das Menschenmögliche zu leisten, wenn nur das Können dazu ausreichte.

Zunächst klagen Sie mich an, dafs ich »einige Kardinalgesetze der Forschung aufser acht gelassen« habe, dafs ich den einseitigen, exclusiven Standpunkt der Natursymbolik einnehme, ohne denselben auch nur mit einem Worte zu verteidigen, dafs ich es unterlassen habe mich »über die verschiedenen Grundsätze der Mythenforschung, inwiefern sie einander ausschliefsen oder nebeneinander bestehen, auszusprechen«. Einen Teil des letzteren Vorwurfs will ich gleich hier »in flagranti« erledigen mit dem Bemerken, dafs ich es nicht für thunlich erachtete, nochmals umfassende Heerschau über die verschiedenen mythologischen Theorieen und Grundsätze zu halten, nachdem O. Gruppe in seinem Werke »Die griechischen Culte und Mythen in ihren Bez. z. d. orient. Religionen« dies in so erschöpfender Weise noch kürzlich erst besorgt hatte. Es war wohl nicht angängig auf das grofse »Buch ein Büchlein zu pfropfen« und kürzlich und lange und längst Gesagtes noch einmal zu sagen.

Mein Urteil über den Wert oder Unwert der bisherigen Theorieen kann ich in Kürze dahin zusammenfassen, dafs jede derselben ein Stück oder ein Stückchen Wahrheit enthält, dafs sie aber alle darin gefehlt haben, dieses Stück oder dieses (bei den stockphilologischen Mythologen oft nur mikroskopisch wahrnehmbare) Stückchen gleich für das Ganze zu nehmen. Wenn z. B. der Eine entdeckt, dafs irgend eine Gottheit Beziehungen zum Gewitter hat wie etwa die Gorgo,

so wird dieselbe ohne Weiteres, unter Vernachlässigung aller anderen Züge, die dann als Meteorosophismata erklärt werden, zu einer Gewitter-Maid, einem »Blitzmädel« gemacht. Wenn Hermes die Leier spannt, so wird er auf grund dessen, daſs die herabfallenden Regentropfen entfernt den Saiten ähnlich sein können, zu einem Regengott gestempelt, während andere ihn wieder wegen seiner Flügelschuhe zum Windgott machen[1]). Weil Europa auf einem Stier durch das Meer reitet, und die Hörner des Stiers der Mondsichel gleichen, muſs dieselbe eine Mondheroine, der Mond selber sein. Weil die Morgenröte rötliche fingerartige Strahlen entsendet, ist Eos ohne weiteres die Morgenröte allein und einzig, und der reiche Mythenkreis, der von ihr berichtet, wird entweder einfach als novellistischer Plunder weggeschoben, oder die Göttin wird Foltern unterworfen, gegen welche das Verfahren eines Prokrustes oder Sinis nur als bloſse Heilgymnastik erscheint. Weil Apollon »Phoibos« heiſst und bei seiner Geburt alles in eitel Gold erstrahlt, ist er ein Sonnengott; was aber Python ist, was das Schlangensymbol, der Lorbeer, seine Dienstbarkeit, sein Mauernbau, seine Leier, sein Streit mit Marsyas und dessen Schindung, seine Verbindung mit den Musen, sein Beiname Didymaios, sein Dreifuſs, seine Beziehungen zu Leto und Poseidon, seine Schwäne, seine Liebe zur Koronis und seine Gegnerschaft zu Elatos, sein Verhältnis zu Athene, sein Name Smintheus und unendlich vieles Andere bedeutet, darum kümmern sich diese groſsen Mythologen nicht. »Meteorosophisma« heiſst es dann — Punctum! Die weniger Unverfrorenen pflegen durch irgend eine schillernde Redensart und Erklärung mit den Berichten sich abzufinden und ihr Gewissen zu beruhigen. Wollte man den Sonnenmythologen z. B. glauben, so müſste man annehmen, daſs Delphi das Nordcap mit einer sechsmonatlichen Nacht und einem sechsmonatlichen Tage gewesen sei, weil doch die Delpher eine sechsmonatliche *ἀποδημία* und eine sechsmonatliche *ἐπιδημία* des Gottes annahmen und feierten.

---

[1]) In solchen mythologischen Taschenspielerkünsten ist besonders Max Müller groſs. Was in den Mythen zu seiner Erklärung nicht paſst, läſst er einfach verschwinden. Da so ziemlich Alles bei ihm Morgenröte ist, konnte natürlich auch Athene diesem Schicksal nicht entgehen. Man vergleiche seine »Vorlesungen über Religionswissenschaft« I, S. 59 (Straſsburg 1876). Von den vielleicht hundert Beinamen der Athene sucht er sich acht aus, die mit einer leisen Nachhülfe auf die Morgenröte gedeutet werden können, und die Göttin der Morgenröte Athene ist damit fertig. Alle anderen Beinamen, alle ihre Mythen sind Plunder, Tübinger Meteorosophismata, die nicht wert sind einen groſsen Geist zu beschäftigen.

Allen derartigen mythendeutenden Unsinn zu widerlegen, dazu reicht Menschenleben und Menschenkraft nicht aus. Insbesondere sind die Stockmythologen, die in der Mythenforschung durch ihre überalterten, vorsintflutlichen Ansichten sich noch als die reinen helvetischen Pfahlbautenbewohner darstellen, gewaltig grofs in solchen Deutungen, die dem Unbefangenen geradezu als ein »Topfschlagen«, ein mit verbundenen Augen gespieltes Kinderspiel erscheinen müssen. Es kann nicht nachdrücklich genug wiederholt werden, dafs jede Deutung eines Mythus unbedingt falsch ist, die nicht alle Züge und alle unverfälschten echten Quellenangaben harmonisch in sich vereinigt und gleichzeitig in der Kulturentwicklung des betreffenden Volkes ihr Substrat findet. Mythus und Kult, der hier mit »Kultur« gleichbedeutend ist, und, so will ich gleich hinzufügen, die Sprachentwicklung sind von einander unzertrennlich, und eins erklärt stets das andere.

Aus dem Gesagten ergiebt sich hinreichend, welche Stellung ich zu den verschiedenen Theorieen einnehme; nur ganz flüchtig will ich daher im Folgenden Einzelnes berühren. Ich bin z. B. der Ansicht, dafs der alte Creuzer, indem er die Wichtigkeit des Symbols für Mythus und Kult hervorhob, der Mythenforschung gröfsere Dienste geleistet hat als Preller, Welcker und andere »philologische« Mythologen, von welchen die Mythendeutung, trotz ihrer angestrengtesten Bemühung, nur äufserst geringe Förderung erfahren hat. Es ist ferner unbestreitbar, dafs die vergleichenden Mythologen der verschiedensten Schulen und Secten durch die Forderung einer Vergleichung der Mythen und mythischen Namen das Mittel zur Erschliefsung des Mythus und Erkenntnis seines Logos gegeben, wenn sie allerdings dabei auch meist in ihrem Untersuchungsverfahren fehlgegriffen haben und demgemäfs zu falschen Ergebnissen gelangt sind. Es mufs zugegeben werden, dafs Grimm und seine Schule durch den Nachweis des Fortwirkens der alten Mythen und Kulte in den heutigen Volkssagen und dem heutigen Aberglauben zum Aufbau der mythologischen Wissenschaft mächtiges Material zur Stelle geschafft haben. Den Grimmschen Gedanken richtigstellend und selbständig fortgestaltend war Mannhardt thätig, und ihm vor allem verdankt die Wissenschaft die Erkenntnis, dafs der Kult der Korndämonen oder, allgemeiner gefafst, der Kult des Wachstumsgottes die eigentliche Grundlage der antiken Mythen und Kulte ist und dafs derselbe mit schier unverwüstlicher Kraft allüberall, in den entlegensten und welteinsamsten Gemeinden, heute noch nachwirkt. Die Survivaltheorie A. Langs ist daher nichts Neues; mehr oder weniger nehmen alle Mythologen »Überlebsel« an, wenn sie allerdings auch deren Nachwirken nicht mit solcher Entschiedenheit betonen wie A. Lang, dessen

Hauptverdienst darin besteht, dafs er »custom« und »myth« als etwas von einander Untrennbares behandelt wissen will. Ob es jetzt schon thunlich ist, wie Lang und mit ihm andere es betreiben, die Mythen der sog. Naturvölker in den Kreis der Vergleichung zu ziehen, da die Vergleichung noch lange nicht einmal für die griechische Mythologie allein durchgeführt ist, erscheint mir sehr fraglich. Daher kommt es denn auch, dafs Lang in der Deutung einzelner Mythen, da er sie alle nur oberflächlich kennt, nicht aber bis in ihr innerstes Wesen sie zergliedert hat, gründlich fehlgreift wie z. B. in der Deutung der Phrixossage. Nicht ablehnend gegen die Bemühungen jener Forscher, welche die Mythen der Naturvölker sammeln und deuten, darf sich ein Mythologe verhalten; er mufs nur vorläufig noch weise Zurückhaltung üben, jedoch die sichern Ergebnisse der Anthropologie und Palaeontologie voll und ganz berücksichtigen, so voll und ganz wie er auch die Topographie und Klimatologie bei der Mythendeutung zu Rate ziehen mufs.

Letzteres hat in grofsartiger Einseitigkeit besonders Forchhammer, der Vielgeschmähte, gethan; er hat einen durchaus richtigen Grundsatz aufgestellt, aber in einer sonderbaren, verkehrten Weise durchgeführt, indem er es übersehen hat, dafs die griechischen Ortskulte nicht an den Orten entstanden sind, an denen wir sie zuletzt finden, dafs dieselben aus anderen Gegenden durch Siedlerzüge eingeführt worden sind, und dafs nur die Topographie und Klimatologie, die Fauna und Flora der Urheimat das Mafsgebende sein können.

Ein wichtiges, äufserst wichtiges Moment in der Mythologie ist auch die Physiologie. So gewagt auch einige Deutungen und Etymologieen A. Kuhns sein mögen, so liegt doch sein Verdienst nicht etwa in seinen mit Hülfe des Indogermanischen gewonnenen halsbrecherischen Namensdeutungen und Parallelen, — den Pramantha = Prometheus will ich jedoch damit nicht preisgeben — sondern in der Thatsache, dafs er das Einwirken der Physiologie auf den Mythus in seiner Schrift: »Die Herabkunft des Feuers« zuerst nachdrücklich betont und in anderen Schriften die Sagforschung in den einzelnen Landschaften auf wissenschaftliche Weise betrieben hat.

Auch A. Kuhns mitstrebender Freund W. Schwartz darf als Förderer der Mythologie hier nicht unerwähnt bleiben. Sein Verdienst ist es vor allem, — und das mögen sich die Sonnen- und Mondmythologen gesagt sein lassen — dafs er gezeigt hat, wie Sonne und Mond in den ersten und einfachsten Anschauungen durchaus nicht als Gottwesen, sondern als Dinge oft gleichgültiger Art, als glänzende Steine, als Herz, Auge, Scheibe, Ei, Schild, Becher u. dergl., ja als Käse und Fladen erscheinen. Auch die Bedeutung des Gewitters für die Mythologie, die grofse Rolle, die dasselbe in den Mythen spielt, hat er er-

kannt, wiewohl allerdings ihm vorgeworfen werden mufs, dafs er eine Teilerscheinung für das Ganze hält.

Die Bedeutung des Gewitters in den griechischen Mythen, namentlich der Frühlings- und Herbstgewitter, hat auch J. G. von Hahn erfafst, und wie man auch über seine »Sagwissenschaftlichen Studien« sonst denken mag, so hat er in Bezug auf die die Jahreszeiten in Griechenland scharf trennenden Frühlings- und Herbstgewitter und ihren Einflufs auf Mythus und Kult doch manches Beherzigenswerte gesagt.

Mit ungleich gröfserem Scharfsinn hat H. D. Müller diesen Gegensatz der Jahreszeiten, des *χειμών* und des *θέρος*, in den griechischen Mythen klargelegt. Er hat auch zum Teil nach K. O. Müllers Vorgang erkannt, dafs das griechische Pantheon der späteren Zeit eine Art Concordienformel, eine Vereinigung des Glaubensbekenntnisses mehrerer Stämme darstellt. Wenn einzelne Opfergemeinden oder Geschlechter sich zu einem Stamme, mehrere Stämme zu einem Volk entweder durch friedlichen Vertrag oder nach blutigem Waffengange zusammenschlossen, so wollte naturgemäfs eine jede Partei von ihrem Kult und ihren Götternamen soviel als möglich retten und erhalten. In ihrem innersten Wesen waren aber die Kulte der sich vereinigenden Gemeinschaften dieselben, nur verschiedenartig ausgestaltet und aufgeputzt. Auch die Gottwesen, welche sie verehrten, waren dieselben, nur mit anderen Namen, anderen Attributen, mit gröfserer oder geringerer Hervorhebung und Betonung der einen oder anderen Erscheinungsform, Thätigkeit oder Bildung ausgestattet. Durch die Vereinigung der Kulte und Mythen entstand dann ein »embarras de richesse« — wegen Ihrer freundnachbarlichen Beziehungen zu Frankreich und der französischen Buchkunst erlaube ich mir diesen Ausdruck —, es ergab sich mit der Zeit eine ungeheure Menge von »doublets«, von »variations«, »variétés« und »variantes«, vor der man zuletzt nicht aus noch ein wufste, und bei welcher nur die mächtigsten Stämme z. B. die Athener ihre Athene und ihren Hephaistos, die Argiver ihre Hera, die Achaeer ihre Demeter, die Dorer ihren Apollon und ihre Artemis, die Korinther ihren Poseidon und ihre Aphrodite, allerdings alle unter des Zeus Oberhoheit untergeordnet, für sich retteten. Die so gewonnenen Götter mufste man aber auch auf eine angemessene Weise beschäftigen und »apanagieren«, und dies konnte nur dadurch bewerkstelligt werden, dafs man die allumfassende Thätigkeit der bisherigen Allgottheit zerlegte und eine Teilung der Arbeit und Machtsphäre eintreten liefs. Nun konnte man sich auch den Luxus einer besonderen Gottheit der Sonne und des Mondes erlauben, wiewohl die Trennung nicht so scharf vorgenommen werden konnte, dafs nicht viele »Competenzconflicte« zwischen den einzelnen Gottheiten, die ursprünglich ja alle Teil an Sonne und Mond gehabt haben, sich erhoben hätten z. B. zwischen Phoibos Apollon und Helios, die

beide ursprünglich nichts anderes sind als der orientalische Himmels- und Herrgott El oder Bel. Nun konnte man auch eine besondere Göttin des Ackerbaus, der Unterwelt, der Liebe, der Morgenröte u. s. w. sich unbedenklich gestatten. Daneben gab es dann noch Götter zweiten, dritten, vierten und fünften Ranges, die oft eben so scharf und so eifersüchtig von einander geschieden wurden, wie die preufsischen fünf Ratsklassen sich von einander trennen. Der Heroenbegriff wurde völlig getrübt und verdunkelt, und zu Heroen und Heroinen oder Okeaninen, Nymphen und ähnlichen subalternen und dienenden Wesen wurden in der »turba deorum« alle Götter der kleinen und unterdrückten oder der verschollenen Gemeinden und Stämme.

Müller hat in einzelnen Fällen richtig erkannt, dafs die Sonne und der Mond nur Teile uud Schmuckzeichen der Gottheit, nicht aber die Gottheit selber sind. Indem er den Gegensatz zwischen »chthonisch« und »olympisch« aufstellte, hat er den im Wesen der Gottheit ruhenden Zwiespalt geahnt und in seinem »Rückwanderungsgesetz« dunkel gefühlt, wie sehr die Beziehungen zwischen Mutter- und Tochtergemeinde, zwischen den Pelasgern, Peligonen, Graiken, Thettalern, Haimoniern, Kydoniern, Maioniern u. s. w. einerseits und den von ihnen ausgegangenen Kureten, Hellern, Achäern, Arnäern, Dryopern u. s. w. anderseits auf die Ausgestaltung des Mythus und der mythischen Vorstellungen eingewirkt haben. Auch die Erkenntnis von der Bedeutung des Wachstumsgottes bricht schon mehrfach bei ihm durch.

In seinem »Rückwanderungsgesetz« streift Müller, ohne dafs er es weifs oder will, auch den Ahnenkult. Der Ahnenkult — das kann man Spencer zugeben — ist der Ursprung der Religion, aber der Ahnenkult mufs auch richtig bestimmt werden, und das allerdings thut Spencer nicht. Er verwechselt die vergänglichen, in der Zeit sichtbar werdenden und sich stets in anderen Personen erneuernden und verkörpernden Abbilder mit dem unvergänglichen ewigen Urbild, hält die irdischen Stellvertreter und Verkörperungen der Gottheit, welche in den »Alten« oder »Ältern« der Familie oder des Geschlechts, später, nach Zusammenschliefsung mehrerer Geschlechter, in den »Ältesten« des Stammes und schliefslich, nach Zusammenschliefsung mehrerer Stämme, in den »Königen« d. h. Erzeugern des »Kunni« oder Geschlechts, den Menschen sichtbar werden, für die allerzeugende Gottheit selber. Von der Gottheit wie von seinen »Ältern« verlangt aber der Mensch vor allem Nahrung und immer wieder Nahrung, damit er nicht der »Seuche« verfalle d. h. siech werde, dafs er lebe und nicht sterbe d. h. verhungere (vergl. das engl. to starve.) »Sein« (vgl. esse) und »essen« (vgl. esse) ist ursprünglich dasselbe. Um die Menschen zu »retten« vom Tode gab die Gottheit ihren eigenen

Sohn, das Wachstum, in den Tod, *opferte* ihn den Menschen auf. Als irdische Verkörperungen der urväterlichen, uralten Gottheit, als von derselben mit der Erschaffung (d. h. Erzeugung) und Ernährung, der Leitung und dem Richten der Menschenkinder zeitweilig betraute Vertreter mufsten auch die irdischen Alten, Ältern oder Ältesten in Nachahmung der Gottheit, *deren Namen sie sogar trugen und in deren Attribute sie sich hüllten*, unter den Formen eines Opfers — jedes Schlachttier heifst noch bis in sehr späte Zeit ἱερεῖον — die Früchte des Wachstums, des pflanzlichen sowohl wie des tierischen, an ihrem Herd, dem ersten Opfertisch und Altar und dem Mittelpunkt der Genossenschaft« oder »Gesellschaft« (d. h. der Geselchtes verzehrenden Opfergemeinde) an die hungrige »Familie« austeilen. Dort wo am Herd des Alten oder des Königs von Gottes Gnaden, d. h. der Verkörperung Gottes, das erste Opfer dargebracht wurde, war der τέμενος (Temenion, Tomarus, Temnos, Tomi, Temesa, Tempe u. s. w.) oder das »templum«, wo der Wachstumsgott »zerschnitten«, gekocht und verzehrt worden war unter Leitung des an dem Opferstein oder Felsen (vgl. das rheinische »lei«, sowie die Namen Lais, Leis, Leiton, Learchos, Laoitas, Larisa, Leïtis, λέων) hausenden Steinalten und Steinreichen, des *Wirts* der Gemeinschaft, der da *Werden* und *Wort*, *Wert* und *Würde* giebt und vor allem *bewirtet* d. h. Nahrung giebt, welcher als »Temenos« oder »Caesar« das Schwert oder Beil zur Zerlegung des Opfers führt. Seine *Larisa* ist gleichzeitig der *Ursprungsort* der Genossenschaft oder »bürgerlichen« Gesellschaft, d. h. der um den »Bergeort« des geernteten Wachstums gescharten Opfergemeinde. Sein Opferherd, in welchem römische Sagen das *fascinum* erscheinen lassen, ist zugleich τεμένιον und γενέσιον, weil nach Geburt und durch Opferung des Wachstums erst das Leben möglich wurde. Deshalb ist der in dem Opferherd und in den bei demselben in den Felsenkammern aufgehäuften Erntevorräten hausende Wachstumsgott nicht nur der Erretter der Menschen, sondern auch ihr Stammeserster, den sie erschlagen haben um sich selbst zu ernähren, dem aber alle im Tode dereinst folgen müssen. Er ist der Sohn des himmlischen Basileus, der Basiliskos[1]), den keiner erschauen kann und darf, falls er nicht dem Tode verfallen will; denn der getötete, im Grabe oder der Grube hausende Wachstumsgott ist der Tod selber, den keiner erschaut, der nicht selbst schon tot ist.

Doch ich habe mich an dieser Stelle bereits zu weit in die Erörterung des Ahnenkults eingelassen und damit späteren Ausführungen vorgegriffen; jedenfalls aber werden Sie sich hierdurch sowie durch aufmerksame Lektüre der weiteren »Folgen« meiner »Studien« überzeugen,

---

[1]) Molch, Salamander, Chamaeleon u. a. haben gleichfalls mythische Bedeutung.

dafs ich das grofse Problem des Ahnenkults nicht »in sechs Zeilen aufhebe und besorge«, wie der weise Beurteiler vom Neckar vermeint und mir Schuld giebt. Die richtige Erfassung des Ahnenkults hat nicht nur für die Mythologie sondern auch für die Geschichte die allergröfste Bedeutung. Denn da das Stammeshaupt oder der König den Namen und die Hoheitszeichen der Gottheit trägt und in ihrem Namen als ihre Verkörperung handelt, sich demgemäfs ganz in die Rolle und Aufgabe der Gottheit hineindenken und hineinleben mufs, so ist oft unendlich schwer zu sagen, was Geschichte und geschichtliche That und was Mythus und blofse Kulthandlung ist. Besonders in der orientalischen Geschichte ist dies noch bis in die helle geschichtliche Zeit hinein äufserst schwierig. Da aber der Orient zweifellos die Geburtsstätte des Mythus ist, d. h. des Mythus, wie ich ihn in einem begrenzten Sinne auffasse oder bestimme, so ist die Erforschung der orientalischen Mythen und Kulte von der allergröfsten Wichtigkeit, und ihre Beziehungen nicht zu den griechischen allein sondern auch zu den römischen, den keltischen, germanischen und slavischen sind äufserst innig und mannichfaltig.

Mit der Erforschung dieser Beziehungen, wenigstens der Beziehungen zwischen den griechischen Mythen und Kulten und den orientalischen, hat sich O. Gruppe in seinem schon erwähnten Buche beschäftigt. Da dasselbe noch nicht abgeschlossen ist und das erstrebte Ziel noch nicht deutlich erkennen läfst, so kann ein Urteil darüber noch nicht abgegeben werden; ich will nicht in den Fehler meiner Kritiker verfallen, welche auf Grund der ersten Folge meiner Studien schon gleich das Ganze abfertigen. Soweit sich erkennen läfst, scheint Gruppe auf der einen Seite einem eigentümlichen Hyperskepticismus zu huldigen, anderseits aber den Glauben zu teilen, dafs, gleich den Briten der Neuzeit, die Phoenicier nicht nur die kaufmännischen Kulturträger sondern auch die Missionare und Apostel des Altertums gewesen seien und die Verbreitung der orientalischen Mythen und Kulte besorgt hätten. Er verwechselt hierbei das spätere Phoenicien, also das Kanaaniterland, mit dem vor- oder frühgeschichtlichen Phoinikièn, d. h. Vorderasien, insbesondere Karien und Lydien, von wo aus jedenfalls auch die kanaanitischen Phoenicier einmal ihren Ursprung und Auszug genommen haben. Lange bevor die Bewohner von Tyrus und Sidon das Meer befuhren, ihre Waren vertrieben und Factoreien und Siedlungen anlegten, haben die Vorderasiaten in Karien, Lydien und Mysien als Händler und Seeräuber in ihren roten Schiffen, also als »Phoiniker«, das Meer durchsegelt; sie galten als Leute aus dem Jenseits oder Piraten (*πειραταί*), als die Rufer aus der Ferne (Teleboer)[1], als blutige Mörder und

[1]) Dafs Teleboer und Taphier später als Bewohner der westgriechischen Inseln erscheinen, verträgt sich mit meiner Ansicht recht

Sendboten des Grabes (Taphier), als die aus dem Lande des Lebens und des Todes, aus Aigypten, kommenden Aigypter, weil sie in »Ziegenfelle« gekleidet waren; sie waren auch Taurier oder Leute vom Taurosgebirge, welche als Opfer heischende und Menschen raubende Sendboten des in der Höhle der Aufsenwelt hausenden, allverschlingenden stiergestaltigen Totengottes galten; sie waren die Kreter, welche von irgend einem Kreta oder Kresion aus, d. h. einem aufserweltlich gedachten Orte des Ursprungs und des Endes, die Menschenwelt heimsuchten, sie waren »Maionier«, welche aus dem »Mutterlande« aller Menschen kamen. Doch auch das vorderasiatische Maionien, ebenso wenig wie das karische Phoinikien, ist nicht die Ursprungsstätte des Mythus und Kults, sondern durch Phrygien, über die alten Kulturstätten von Pessinus, Kelainai, Ankyra und Komana, immer an den Abhängen des Tauros und Zagros hin, lassen sich seine Spuren bis an und über den Euphrat nach Assur, Babylon und Ekbatana hin verfolgen. Die alten Priester- und Ackerbaustaaten des Morgenlandes sind die Erzeuger des Mythus und des Kults für die indogermanischen, semitischen und ägyptischen Völker gewesen, die Mythologie derselben ist in ihren Grundzügen und Grundgedanken durchaus gleich, und nur in ihrem Aufputz und ihrer Ausgestaltung so unendlich verschieden. Aber auch Babylon ist noch nicht der letzte Punkt, bis zu dem der Mythus und der Kult uns zurückführt. Es giebt für ihn ältere Turmbauer als die Babylonier, und eine ältere Sprachverwirrung als die babylonische, und auch am schwarzen Meere wohnten Chaldäer. Nicht nur im Lande der Mosynoiken (Xen. An. V, 4) erhoben sich Türme, von denen aus der König über sein Volk herrschte und richtete, sondern auch in ganz Armenien, Pontus und im Kaukasuslande, wo die Manie des Turmbaus, aus den heute vorhandenen Überresten zu schliefsen, noch lange geherrscht haben mufs. Von der in Kolchis herrschenden Sprachverwirrung berichtet der hier jedenfalls sehr gut unterrichtete Strabo (498). »Es sollen nämlich siebzig (nach andern, die sich nicht um die Wahrheit kümmern, sogar dreihundert Völker dorthin (in Dioskurias) zusammen kommen, alle verschiedene Sprachen redend, weil sie ihrer Selbstgenügsamkeit und Wildheit wegen einzeln und ungesellig leben«. In dem dortigen Lande war auch der Ackerbau leicht und mühlos, wenn wir Strabo (502) glauben dürfen, der das Land als eine Art Schlaraffenheim oder Paradies beschreibt: »Denn nicht einmal das Land benutzen sie nach seinem Werte, welches jede Frucht, auch die zarteste, jede Pflanze hervor-

---

wohl. Viele der Seefahrer und Seeräuber siedelten sich an ihnen günstig erscheinenden Orten an und wurden dann von ihren alteingesessenen Nachbarn mit ihren alten mythischen Namen benannt.

bringt, denn selbst die immergrünen trägt es. Es empfängt aber auch nicht die geringste Pflege, »Sondern es spriefst ohn' Ackerer, ohn' Anpflanzer die Frucht auf«, wie die dorthin zu Felde Gezogenen berichten, die von einem Kyklopischen Leben erzählen. Denn an vielen Orten trage das einmal besäete Land zwei-, ja dreimal Frucht, die erste sogar fünfzigfältig, und zwar ohne Brachruhe, auch nicht mit eisernem, sondern blofs mit hölzernem Pfluge aufgerissen u. s. w. Es liest sich Strabos Schilderung Albaniens fast wie das Märchen von Utopien oder Schlaraffenland oder — Sie hören vielleicht lieber das Französische — vom »Pays de Cocagne«. In dieser Schilderung ist jedes Wort zu beachten; wir befinden uns hier mitten unter uralten Mythen-, Kult- und Sprachbildnern. Am Kaukasus brauchte auch das Feuer nicht erst erfunden zu werden, es quoll als fertiges Geschenk der Gottheit aus der Erde. Hier hauste auch die älteste »Tomyris«, deren Namen viele Herrscherinnen in der Folge hier führten, besonders jene als Gesetzgeberin berühmte Tamara, auf welche ohne Zweifel die Mythen der ersten göttlichen Tomyris übertragen wurden, so dafs Tamara dadurch als eine Art christlicher Göttin oder in der Rolle der Jungfrau Maria erscheint.

Die Südkaukasusländer halte ich also, wenn auch nicht mit K. Ritter für die Wiege des Menschengeschlechts, so doch für deu Ausgangspunkt der indogermanischen, semitischen und chamitischen (ägyptischen) Sprachen, Mythen und Kultur. Nur an einer festen Stätte, an welcher Ackerbau getrieben und dauernde Behausungen errichtet waren, konnten solche Mythen und Kulte, wie wir sie bei den Indogermanen, Semiten und Chamiten finden, ausgebildet werden. Die vielen, bei den genannten Völkern sich zeigenden auffälligen Ähnlichkeiten in den Mythen und Kulten und sogar in den Götternamen berechtigen zu der Annahme, dafs diese Mythen und Kulte einen gemeinsamen Bildungsherd haben, an welchem sie in ihren Grundzügen ausgebildet wurden. Dies wahrscheinlich zu machen — denn von unanfechtbarer Gewifsheit kann in solchen Dingen nicht die Rede sein — wird Gegenstand einer »Studie« in einer späteren »Folge« werden, in welcher ich auch auf die bisherigen Ergebnisse der semitischen und ägyptischen Mythologie näher einzugehen haben werde.

Ich könnte hier noch manche verdienstvolle mythologische Schrift erwähnen, der ich einzelne Anregungen und Fingerzeige verdanke, aber ich glaube, dafs das Gesagte genügen dürfte, um Ihnen darzulegen, welche Stellung ich zu den bisherigen Theorieen einnehme. Auch dürfte Ihnen mein Untersuchungsverfahren wohl nunmehr soweit klar geworden sein, dafs ich »keine Kardinalgesetze der Forschung« aufser Acht gelassen habe. Ich stehe nicht auf dem einseitig exclusiven Standpunkt der Natursymbolik, sondern gebe auch der Geschichte das, was der Geschichte gehört. Ich habe Letzteres teils in der Anmerkung S. 225 der

ersten Folge meiner »Studien« ausgesprochen, teils in dem Vorstehenden bei Besprechung des Ahnenkults berührt. Sollten Sie darüber hinaus im »Mythus« noch »geschichtliche Klänge« vernehmen, so können Sie ohne Weiteres annehmen, dafs Sie an »Ohrensausen« leiden.

Wie viele Kardinalgesetze der Forschung Sie kennen, weifs ich nicht. Ich kenne nur eins: Analyse und Synthese; wer mehr als dieses eine kennt, mufs also Beziehungen zur vierten oder gar zu einer fünften Dimension haben. Eingehende und sorgfältige Zergliederung der einzelnen Mythen und dann Zusammenfassen des Gleichartigen und Verwandten mufs die Hauptthätigkeit des Mythenforschers sein. Hat er eine genügende Anzahl gleicher oder verwandter Erscheinungen innerhalb ein und desselben ethnischen Ganzen gefunden und zusammengestellt, so kann er vorläufig daraufhin annehmen, dafs hier ein Gesetz wirksam sei, und dafs die gleichen oder verwandten Erscheinungen gemeinsamen Ursprungs seien, eine gemeinsame Ursache haben. Diese Annahme erfährt dann die Probe auf ihre Richtigkeit dadurch, dafs sie auf die noch nicht untersuchten Mythen angewendet wird. Ergiebt sich dann aber immer und immer wieder das Zutreffende dieser Annahme, hebt dieselbe alle Schwierigkeiten der Erklärung zwanglos und leicht, vereinigt sie alle bisherigen Widersprüche, füllt sie alle klaffenden Lücken in der Deutung aus, wird sie sogar dem Kleinen und Kleinsten gerecht, wirft sie dabei ein bedeutsames Licht auf die die Entwicklung des Mythus stetig begleitende Kultur- und Sprachentwicklung, so denke ich, ist es gerechtfertigt mit dem Aufbau eines Systems vorzugehen. Dafs ich ein solches »System der griechischen Mythologie« schon in dieser zweiten Folge gebe, ist nicht eine Vorwegnahme, sondern geschieht lediglich um der wohllöblichen Kritik ihre Arbeit etwas zu erleichtern, ihr schon jetzt »einen leitenden Faden« zu geben »durch das Labyrinth der Kombinationen«.

Doch über den Begriff der »Kombination« und die Zulässigkeit derselben bei der Mythenforschung habe ich noch mit Ihnen mich auszusprechen. Ich kann mich des Verdachtes nicht erwehren, dafs Sie in ihrer Auffassung vom Wesen und Zweck der Kombination den logischen und den mathematischen Begriff der Kombination vermengen und dieses Gemengsel dann noch weiter mit der gewöhnlichen landläufigen Bedeutung des Wortes zusammenwirren. Sie verlangen, dafs man »nur mit bekannten, zugestandenen Gröfsen« kombiniere. Giebt es denn in der Mythologie überhaupt »bekannte, zugestandene Gröfsen«, giebt es in derselben »Elemente« im Sinne der mathematischen Kombination? Haben Sie vielleicht den festen, archimedischen Punkt entdeckt, von dem aus die Rätsel derselben mathematisch sicher erschlossen werden können? In der Mythendeutung handelt es sich immer nur um gröfsere oder

geringere Wahrscheinlichkeit, und stets sei der Mythologe des Wortes eingedenk:

— who shall trace the void,
And say »here was, or is«, where all is doubly night?

Sie scheinen sich nicht darüber klar zu sein, was in der Mythologie überhaupt »combiniert«, oder sagen wir doch lieber gleich, was verglichen werden soll? Tragen wir nicht in die Mythenforschung Kunstausdrücke hinein, die nicht für sie passen! Wenn Sie durchaus den mathematischen Begriff der Kombination festhalten wollen, nun, so können die »bekannten, zugestandenen Gröfsen« oder »Elemente« nichts anderes als die nach Prüfung und Sichtung der Quellenangaben gewonnenen Mythenformeln sein. Nur durch eine systematische Vergleichung derselben steht für die Mythologie und die Erkenntnis des Wesens und der Bedeutung der einzelnen Mythen Erspriefsliches zu erhoffen.

Sie werfen mir ferner vor, dafs mir »jede — und oft wie unbedeutende, wie zufällige! — Ähnlichkeit genügt, um eine mythologische Figur am Zipfel zu fassen und ihr zu sagen: Du gehörst zu diesen und jenen, denn du bist mit dem Zeichen so und so versehen«. Angenehm wäre es mir gewesen, um Ihnen entgegen treten zu können, wenn Sie irgend einen Fall dieser Art bezeichnet hätten. Ist es etwa die Erscheinung, dafs die Gottheiten der sommerlichen Jahreszeit als Knechte, Sklaven, Bettler, Vasallen und dergl. erscheinen? Dutzende und wieder Dutzende von Belägen könnte ich Ihnen für die weite Verbreitung dieses Zuges anführen — sogar Siegfried ist noch Dienstmann und Vasall! — Oder der Gegensatz zwischen den Gottheiten der beiden Jahreshälften? Noch Brunhild und Kriemhild streiten sich um den Vortritt zur »Kirche«, d. h. den Vorrang im Jahreskreislauf. — Oder der Ehebruch der Erdgöttin bez. des Himmelsgottes? Nun, alle griechischen Mythen erzählen davon, wenn auch nicht so unverhüllt wie die orientalischen; alle Kulte haben denselben für gewisse Bräuche zur notwendigen Voraussetzung und durch ihn allein erklärt sich auch das berüchtigte »jus primae noctis«.

Über die Gegnerschaft zwischen Poseidon und Zeus Kronion, die Sie anzweifeln, wird Ihnen die folgende Studie »Danaïden und Gorgonen« einiges Weitere mitteilen und erschliefsen. — Was dann Ihre Bemerkung: »Jedes Jahr wird Zeus Kronion aufserweltlich und verjüngt sich in seinem Sohne (der Sohn heifst, wenn ich recht verstehe, Apis), welcher Herrscher des neuen Jahres wird u. s. w.«, so haben Sie allerdings hier, wie fast überall, die Stelle nicht recht verstanden, so dafs Ihnen auch »nicht einleuchten« kann, »in wiefern dieser Ausspruch zu dem Vorhergegangenen (von Zeus und Poseidon) stimmt«.

Ich glaube Ihnen recht gern, dafs Sie beim Lesen meiner »Studien« in eine Ihnen völlig fremde, bisher ungeahnte mythologische Welt eintreten, weil Sie überhaupt mit ihren Ansichten von dem Wesen des Mythus und der Aufgabe und den Ergebnissen der Mythenforschung auf einem Standpunkt stehen, den man geradezu als vorsintflutlich bezeichnen mufs. Dafs Ihr »Verständnis oder überhaupt Ihr Verstand (zur mythologischen Kritik) nicht ausreicht«, wie Sie selber offen bekennen, beweist u. a. dafs Sie die Fabula mostellaria von Prometheus-Vorbedacht, welche sich die Kinder schon nicht mehr bieten lassen wollen, noch gläubig hinnehmen. Dafs Schlange oder Drache ein Sinnbild des Wassers sei, geben selbst hyperskeptische Mythologen zu; Sie freilich sind anderer Meinung, machen dafür aber die Helena, die als *τριάνωρ* nur eine örtliche Ausgestaltung der Erdgöttin in ihren bekannten drei Phasen ist, nach altem Recept zu einer — Mondgöttin. Die Begründung Ihrer Behauptung, welche so recht ein Beweis dafür ist, was die vom Wortlaut der Überlieferung losgelöste »vergleichende Phantasie (eines Sonnen- und Mondmythologen) zu schaffen vermag«, scheinen Sie für überflüssig zu halten. Doch einige Fragen möchte ich Ihnen zur gütigen Beantwortung vorlegen. Wenn Helena der Mond ist, wer sind dann ihre drei Männer Menelaos, Paris, Deïphobos? Wer ihre Brüder, die Dioskuren? Was ist Troja, wohin Sie entführt wird, oder Aigypten, wo verschiedene Angaben sie weilen lassen? Was bedeutet die Platane der Helena, die herrliche Menelaïs? Wer ist Tyndareus, ihr Vater? Wer sind ihre Freier, und was bedeutet der Freierschaar am Hippumnema? Wer sind die Helden, die nach Troja ziehen? Wer Agamemnon, der Fürst der Scharen? Was bedeutet die »Schönheitsconcurrenz« der drei Göttinnen? Was der Brand Trojas? u. s. w. Ich mufs gestehen, dafs ich einigermafsen auf Ihre Antwort gespannt bin. Sollten Sie jedoch allzusehr in Verlegenheit sein, so bietet sich Ihnen ja das Recept Ihres Tübinger Amtsgenossen, der die tiefsten Schäden der Mythologie mit seiner Panacee, dem Meteorosophisma, zu heilen versteht.

Bei weiteren Verhandlungen mit Ihnen mufs ich jedoch darauf bestehen, dafs Sie meine Worte nicht, wie fast überall, aus ihrem Zusammenhang reifsen und verzerren. Zum Teil geschieht dies wohl unabsichtlich und unfreiwillig, weil nach Ihrem eigenen Geständnis auf Schritt und Tritt das Verständnis für meine Ausführungen Ihnen versagt. Daher die vielen schiefen Auffassungen meiner Darstellung.

Ich möchte dieselben hier eine nach der andern »am Zipfel fassen«.

Zunächst behaupten Sie, »dafs der Begriff »Erntesegen« in der uralten Zeit der Mythenbildung als Begriff durchaus noch nicht existierte und existiert haben konnte«. Ist die vom Baume genommene und für die Winterzeit aufgespeicherte Frucht, sind die im Walde und auf dem Felde gesammelten und für den Bedarf

in Höhlen, Gruben und Behältern aufgehäuften Wurzeln, Knollen und Beeren, ist der gewonnene Honig etwa nicht eine »Ernte« und ein »Erntesegen«? Haben die Menschen der Urzeit etwa nicht gegessen? Und dann handelt es sich beim Odysseusmythus gar nicht um eine solche Urzeit, wo die Menschen Ihrer Ansicht nach noch Gras frafsen! Der Mythus, der in seinen Grundformen sich gleich bleibt, nimmt bereitwillig das Gepräge jeder Zeit, jedes Landes, jeder Kulturstufe an. Jeder Ortswechsel, jeder Fortschritt in der Kultur, jede Kultänderung übt ihren Einflufs auf den Mythus aus und zwar so, dafs er in seinem innersten Wesen bestehen bleibt, in seinen äufseren Formen aber aufs mannichfaltigste verändert und umgestaltet wird. Mit der Zeit wird also der Mythus immer complicierter, immer mehr Beziehungen werden aufgenommen, immer spitzfindiger wird das Credo gestaltet. Das Dauernde in diesem ewigen Wechsel der Form zu erkennen, ist eben die Aufgabe der Mythologie, aber auch die vielfach wechselnden Formen und Ausgestaltungen des Mythus mufs sie zu erklären und zu deuten suchen und darf dieselben nicht als »Meteorosophismata« einfach bei Seite schieben.

Homer führt uns etwa in die Zeit von 1000—800 v. Chr. — und dieses Zeitalter soll den Begriff »Erntesegen«, auch in dem beschränkten und abstrakten Sinne, den wir heute dem Ausdruck beilegen, nicht gekannt haben? Wozu hatte denn Odysseus seine Mühlen und Mahlmägde? Wo habe ich behauptet, dafs der Mythus von Odysseus in der »Urzeit« entstanden sei? Was ist überhaupt »Urzeit«? Wir können den Mythus gar nicht bis zur Urzeit zurückverfolgen; seine Grundzüge, auch in ihrer einfachsten Form, weisen, soweit indogermanische, semitische und ägyptische Mythen in Betracht kommen, auf eine Zeit hin, welche das ackerbautreibende, ansässige Leben bereits kannte, auch den Begriff »Ernte« gekannt haben wird. Es dürfen die Grundzüge des Mythus nicht verwechselt werden mit seinen Ausgestaltungen, seinem Ausbau, der für jede Zeit und jeden Ort mehr oder minder verschieden ist. Der Odysseusmythus ist eine solche spätere, einer besonderen Zeit und einem besonderen Gebiet angehörige Ausgestaltung, die uns den Ackerbau als bereits auf einer ziemlich hohen Stufe angekommen zeigt; er gehört nicht der begriffslosen Urzeit[1]) an. Der »Ernte-

[1]) Wer mit der »Urzeit« arbeitet, mufs, wie T. Vignoli, dem Ursprung des Mythus, auch bei den Tieren, ja schliefslich im Protoplasma nachspüren. Es genügt vollkommen den Mythus bis zu der Stufe zurückzuverfolgen, auf der die Menschen mit dem Ackerbau bereits vertraut waren und damit die erste Kulturstufe erreicht hatten. Über die sog. Wander- und Raubvölker habe ich meine eigenen Ansichten; ich betrachte sie nicht als das Anfängliche, sondern als das Spätere, als verlorene Söhne der Kulturvölker.

segen« ist übrigens doch auch immer nur die Ernte selber, d. h. die eingeheimste Nahrung, und diese, denke ich, ist etwas sehr Konkretes — am ersten wie am Ultimo eines jeden Monats und jeden Jahres — wie Sie geistreich an einer Stelle zu bemerken belieben. Solche Witze stehen denn doch nicht auf der Höhe der »Witzkunst«, und solche Wortdeuteleien und Wortklaubereien sollten doch füglich aus einer sachlichen Beurteilung ausgeschlossen sein.

Wenn ich ferner sage »Odysseus ist der durch die göttliche Gnade gewährte Erntesegen oder aber der Reifer und Heimser dieser Ernte« so hat dies seine volle Berechtigung und ist mit vollster Überlegung gesagt. Dafs Sie es nicht verstehen, kommt daher, dafs Ihnen der Begriff der Trieteris nicht klar oder gar unbekannt ist. Die Trieteris führt gewöhnlich ein Stemma vom Grofsvater bis zum Enkel, oft auch noch weiter durch; der Vater opfert seinen Sohn. und dieser tritt im folgenden Jahre in der Rolle seines Vaters als eine Verjüngung desselben auf; in dem einen Jahre ist also Odysseus der Geopferte, in dem folgenden Jahre der Opferer selber, der aber immer in seinem Sohne sich auch selber opfert. So ist der von Kronos den Menschen zum Vorbild verschlungene und geopferte Kronion, nachdem er aus seinem Grabe auf »Kreta« wiedererstanden ist, für das neue Jahr selber der opfernde Gott der sommerlichen Jahreshälfte[1]). Es ist die Sache ja etwas schwer zu fassen, und doch war dem ganzen Orient, Indien und Ägypten nicht ausgeschlossen, die Formel sehr geläufig, dafs der Gott seine eigene Mutter umarmt und so sich selbst in deren Leib zeugt, also sein eigener Vater und sein eigener Erzeuger ist. Der Odysseusmythus hat diese später für anstöfsig gehaltene Vorstellung dahin gemildert, dafs nur der »Stiefsohn« Telegonus sich nach des Vaters Tode der Mutter vermählt. Darüber aber kann kein Zweifel sein, dafs ursprünglich der echte und rechte Sohn der Mutter sich vereinte. Weil eben der Vater sein eigener Sohn, der Sohn sein eigener Vater, die Mutter ihre leibliche Tochter, diese wieder ihre eigene wirkliche Mutter ist, konnte ich mit Fug und Recht sagen: »Das Jungfernkind Odysseus ist nichts anderes als der durch die göttliche Gnade gewährte Erntesegen oder aber (!!!) der Reifer und Heimser dieser Ernte. — Man sieht, zu welchen Irrungen es führt, wenn Mythologen mit der griechischen Mythologie allein die mythischen Rätsel lösen wollen.

Und nun zu einer weiteren Verzerrung meiner Worte. Sie setzen ohne Weiteres »die in Dunsthüllen, Regen und Wetterwolken

[1]) Dasselbe gilt auch z. B. von Pelops. Nachdem er selber von Tantalos geopfert worden ist, tritt er des weiteren als Mörder des Myrtilos oder des Chrysippos auf. In der Geschichte der Tantaliden ist dieser Zug wiederholt nachzuweisen.

verborgene Erdgöttin« einer »Wolken- und Regengöttin« gleich. Nach meiner bescheidenen Erfahrung regnete es bisher vom Himmel auf die Erde herab und nicht umgekehrt: die Erdmutter ist also eine »beregnete« Mutter wie Danae, aber keine Regen erzeugende, keine regnende Mutter, keine Regenmutter in Ihrem Sinne. Es handelt sich also zunächst nicht um eine zweite Feuchte, jedoch gebe ich Ihnen anheim über die Möglichkeit derselben das Urteil eines Physiologen einzuholen.

Sie werden wohl jetzt erkennen, dafs die unselige »Regenmutter« Sie selber in den Regen gebracht und begossen hat. In dieser regenfinstern Stimmung sehen Sie dann alles in meinen Ausführungen schwarz und düster und erblicken in wirklichem Sinne des Wortes Gespenster. Alles, was Sie über den Inhalt meiner Studie »Odysseus« vorbringen, ist verzerrt, mifsdeutet, absichtlich oder unabsichtlich aus dem Zusammenhang gerissen, ein unaussprechliches Gemengsel und Wirrsal von Mifsverständnissen. Namentlich empört es Sie, »wenn Penelope, die wir oben als die winterliche Erde erklärt fanden, bald darauf als wesensgleich mit der Göttin Athene, Athene aber als die Vertreterin der sommerlichen Jahreszeit erklärt wird« und wenn »freilich nebenher auch noch die Gleichung Penelope-Kalypso-Kirke geht«.

Im Folgenden will ich Ihnen den Sachverhalt ausführlich darlegen, jedoch zuvor noch als leitenden Faden in Kürze Ihnen dies an die Hand geben: Gewifs ist Athene die Göttin der sommerlichen Jahreszeit, ebenso gewifs wie sie die winterliche Erdgöttin und Göttin der zeugenden Feuchte ist. Athene ohne weiteres Beiwort ist zunächst die Jahresallgöttin; dann aber pflegen anch die Mythen sehr oft ohne weitere unterscheidende Benennung den Namen der Allgöttin zur Bezeichnung der Teilgöttin der sommerlichen Jahreszeit zu gebrauchen, weil diese letztere Erscheinungsform ganz besonders als Bringerin aller guten Gaben in Verehrung stand und für die Menschen am wichtigsten war. Die Teilgöttin der winterlichen Jahreszeit oder die Vertreterin der zeugenden Feuchte, die übrigens häufig nicht besonders in den Mythen unterschieden werden, wird fast immer durch einen Beinamen gekennzeichnet, und solche Beinamen sind für Athene Penelope, Kalypso, Kirke und andere. Dasselbe was hier von der Athene gesagt wird, gilt auch von Hera, Artemis, Aphrodite, Demeter, welche in verschiedenen Landschaften und bei verschiedenen Stämmen ursprünglich als Erdgöttinnen galten. Hera ohne weitere Benennung ist die Allgöttin oder die Hera Teleia, die Göttin der sommerlichen Jahreszeit; Artemis ohne nähere Bestimmung ist die Jahresallgottheit oder die Göttin der Sommerreife; will man die winterliche Erscheinungsform der Hera oder Hera in der Zeit vor

ihrer gesetzlichen Ehe, also in der Zeit der zeugenden Feuchte bezeichnen, so geben uns die Überlieferungen dafür unter vielen andern die Namen Chera zur Benennung der winterlichen und Nymphe oder Nephele als Benennung der Göttin während der Zeit der dunkeln, zeugenden Feuchte an die Hand. Soll Artemis als Wintergöttin oder in der Zeit ihres Liebeslebens, also als Göttin der zeugenden, dunkeln Feuchte gekennzeichnet werden, so hat z. B. die arkadische Landessage für erstere Beziehung den Beinamen Hagno, zur Bezeichnung der letzteren Kallisto.

Ich habe nun allerdings an einzelnen Stellen in dem erwähnten Sinne Athene als »Vertreterin der sommerlichen Jahreszeit« schlechthin bezeichnet, weil der Zusammenhang dies gestattet; wenn Sie freilich den Zusammenhang lösen und die Worte willkürlich zusammenstellen, so trifft der schon erwähnte Satz zu: »Sur quatre lignes de l'écriture d'un homme on peut lui faire un procès criminel«.

Wenn ich also hier und da, wie die Mythen es so oftmals thun, den Teil zur Bezeichnung des Ganzen verwende. so ist dies doch nichts Schlimmes, kein Capitalverbrechen, und war leicht verständlich. Sie sagen freilich: »Hier reicht, offen gestanden, mein Verständnis, oder überhaupt mein Verstand nicht aus«. Obschon ich nicht Psychiater bin, will ich versuchen im Folgenden durch eine weitere Besprechung der Odysseussage und zwar insbesondere des Wesens der Göttin Athene dieses Manco in Ihrem Verständnis zu begleichen. Ich beginne zunächst mit Laertes.

Über Laertes möchte ich zwar nicht gern mit Ihnen rechten, da Sie von der mythologischen Bedeutung des »alten Jahres« wohl bis jetzt überhaupt noch keine Kunde erhalten haben; ich müfste sonst ein besonderes Vademecum für Sie über diesen Artikel schreiben. Doch Einiges wenigstens! Dafs der Winter, in welchem das Jahr alt wird, im Süden die Regenzeit ist, dürfte Ihnen wohl bekannt sein. Weniger vertraut scheinen Sie mit der mythologischen Vorstellung zu sein, welche Winter und Tod einander gleichsetzt; noch weniger kennen Sie vielleicht die Darstellung Charons als eines alten, zerlumpten, strupphaarigen Schiffers, und werden deshalb auch wohl nicht zugestehen wollen, dafs die Wasser der toten Winterzeit mythologisch ein und dasselbe sind mit den Unter- oder Aufsenweltswassern, über welche Charons Nachen die Toten hinüberführt, über die aber auch, bei Beginn der sommerlichen Zeit, das Leben und die Lebenskeime in die Menschenwelt gelangen. Laertes, dessen Name ich auf den unter- oder aufsenweltlichen Fährmann deute, ist der Jahresalte. Odysseus, sein Sohn, ist ebenfalls ein Schiffer, der in seinem Fahrzeug den Menschen im neuen Jahre die Erntereife des Wachstums bringt und dann das Ruder zur Worfel macht. Er entspricht hierin ganz genau dem italischen

Saturnus, der ja ebenfalls in einem Schiffe landet und mit seinem Weibe Ops den Menschen Fülle und Reichtum, vor allem aber Saat und Sättigung bringt. Doch nicht immer dauert die goldene Erntezeit, dauern die reifenden, lichten, fröhlichen Sommertage. Die Herrschaft aller Jahreshalbgötter über die Menschenwelt ist nur kurz bemessen, da ein Übermafs ihres sonst so segensreichen Einflusses die Erde verwüsten und die Menschen vernichten würde. Sobald des Odysseus Zeit verstrichen ist, mufs er dem Schicksalsspruch gemäfs von hinnen, mufs er dem Gott der Feuchte wieder weichen. Sein Ruder, das während des Sommers eine Ernteworfel war, erhält wieder seine ursprüngliche Bestimmung; er segelt von dannen, aber nun, seinem Vater gleich, als Totenschiffer, selber ein Toter, nach dem Eiland der Kirke, der zaubergewaltigen Jahresalten, nach Aiaia, wo er, in seinem Sohne vom Tode wiedererweckt oder verjüngt, sich der Kirke vereint. Da der Mythus dorthin aber auch die Penelope gelangen und ihren »Stiefsohn« heiraten läfst, so ist die Gleichung Kirke-Penelope gestattet.

Mehrere Angaben lassen den Odysseus den Tod durch des eigenen Sohnes Hand finden und »aus dem Meere« ihm das Verderben kommen, während eine andere Nachricht bei Plutarch ihn durch Neoptolems Schiedsspruch wegen Ermordung der Freier Ithaka verlassen und westwärts nach Italien in die Verbannung segeln läfst. Nicht aber die Ermordung der Freier, sondern die Tötung seines Sohnes bringt ihm das Verderben, den Tod von des Sohnes Hand oder die Verbannung. »Verbannung« ist aber blofs eine Art des Todes, eine Vertreibung aus einem bekannten, freudvollen Diesseits in ein unbekanntes, freudeloses Jenseits. Der Spruch des Teiresias, der in der Odyssee selber so fremdartig sich ausnimmt und jeder Erklärung zu spotten scheint, erhält also durch Heranziehung anderer Angaben, die in anderer Form dasselbe besagen, eine nachhaltige Stütze und angemessene Erklärung. Es entspricht ihm der schlimme Schicksalsspruch, unter welchem Kronos steht; es entspricht ihm auch das über Zeus Kronion schwebende Verhängnis, zu dessen Abwehr er die Metis verschlingt, oder zu dessen Erforschung er den Prometheus peinigen läfst.

Von Kronos, der nach seiner Stellung im Jahreskreislauf dem Odysseus vollständig entspricht, wird ferner berichtet, dafs er auf einer Insel bei Britannien »schlafe«, während andere Angaben ihn auf den Inseln der Seligen wohnen oder als Herrscher der Kronionen oder Toten im Tartaros hausen lassen. Bei Plutarch (de fac. lun.) findet sich die eigentümliche Nachricht, dafs Kronos unter des Briareos Hut auf Ogygia auf goldfarbigem Felsen in tiefer Höhle schlummere, »weil der Schlaf für ihn zur Fessel von Zeus ausersehen worden sei«. »Auf dem Gipfel des Felsens befinden sich Vögel, welche ab- und zufliegen und

ihm Ambrosia bringen. Den Dienst und die Aufwartung beim Kronos haben jene Daemonen, die vormals, da er noch über Götter und Menschen herrschte, seine Vertrauten waren. Diese besitzen die Wahrsagekunst und wissen aus sich selbst vieles vorherzusagen; in den wichtigsten Angelegenheiten aber ziehen sie den Kronos zu Rate. Alles, was Zeus überdenkt, kommt dem Kronos im Traume vor. Sein Erwachen aber hängt von titanischen Zufällen und Bewegungen in seiner Seele ab«. Diese seltsamen Angaben über Kronos würden unbeachtet zu lassen sein, wenn nicht der Zug des »Götterschlafs« so vielfach in den Mythen uns begegnete. Auch Zeus Kronion schläft in der Korykischen Grotte, seiner Sehnen beraubt und von der Delphyne bewacht, d. h. er ruht tot und ungeboren im Mutterschofse der Allgottheit, nachdem die Wintermacht des Typhoeus ihn überwunden hat. Auch wenn er »tot« auf Kreta, dem aufsenweltlichen Orte des Werdens, ruht, ist sein Tod doch nur ein Schlaf. Der aufsenweltlich gewordene, seines Einflusses auf die Menschenwelt beraubte Sommergott ist der grofse Siebenschläfer, in dessen Höhle, Palast oder Garten, alles schläft, wie bei Dornröschens Vater. Die Spindel, die Dornröschen sticht, ist der Jahreskreislauf, welcher dem Wachstum ein Ende macht und es in Schlaf versenkt, bis der Gott des neuen Jahres durch seines Kusses Hauch es wieder aufweckt. Auch Endymion, der schöne Schläfer auf Latmos, ist ein solcher aufsenweltlich gewordener Gott des Wachstums oder Bringer des Wachstums. Selene, die ihn küfst oder sich ihm in Liebe gesellt, ist ursprünglich nicht die Mondgöttin einzig und allein, sondern die Erdgöttin, die ja allerdings den Mond als ihr vorzüglichstes Hoheitszeichen führt und viel mit dem Monde zu thun hat (vgl. Plut. de fac. lun.). Nach dem Tode des Wachstumsgottes, — auch bei Endymion tritt der Tod oder Schlaf infolge einer ὕβρις ein — vereinigt sich hier, wie in allen Mythen, die Erdgöttin mit ihrem Sohne im Reiche der Aufsenwelt während der toten Winterzeit, in der alles Wachstum »schläft«.

Wenn die Aufsenweltlichen »schlafen«, so befinden sie sich in einem Zustande, der die Mitte hält zwischen Leben und Tod, führen sie ein selbstvergessenes Traumleben und befinden sich in einem Dämmerungsstadium, welches Licht und Finsternis, Leben und Tod, Jugend und Alter, kurz alle nur denkbaren Gegensätze friedlich in sich vereinigt. Auch Odysseus ist vor seiner Landung auf Ithaka, d. h. vor Antritt oder Wiederantritt seiner Herrschaft über die Menschenwelt ein solcher »Schläfer«. Schlafend kommt er — weil die Gottheit in allem das Vorbild des Menschen ist — an den Strand seines Vaterlandes, d. h. in die Menschenwelt auf seinem Schiffe, welches die goldenen Gaben des Aufsenweltlichen birgt. Einen uralten Zug verrät daher die sonst so sinnlose Sage »der Etrurier« bei Plutarch, dafs Odysseus dem Schlafe sehr ergeben gewesen sei. Hierin ist ihm denn auch Elpenor ähnlich, welcher, von Schlaf und Trunkenheit überwältigt, sich das Genick bricht.

Dem Kronos stellt sich Odysseus also in mehreren wesentlichen Punkten als ein sehr nahverwandtes mythisches Gebilde zur Seite. Auf Ogygia, in der Höhle verborgen, weilt der eine wie der andere. Der Name »Ogygia« weist auf das »ogygische« Theben hin. Nun hat aber Hesychius die merkwürdige Glosse: *Μακάρων νῆσος· ἡ ἀκρόπολις τῶν ἐν Βοιωτίᾳ Θηβῶν·* Die Insel der Seligen und Ogygia sind also ein und dieselbe Örtlichkeit. Ein *μάκαρ* oder *μακαρίτης* ist aber ein Toter (Hesych. s. v.). Ogygia ist demnach die Insel der Toten und der ihnen gleichzustellenden Ungeborenen, die in seliger Ruhe und seligem Selbstvergessen in der Aufsenwelt oder Unterwelt weilen. Die Akropolis ist aber, wie überall die Burghöhe oder Larisa, der Opferherd der Gemeinde, ihr erster *τέμενος*. Die erste Opferstätte erhebt sich über dem Grabe des in den Erstlingen des tierischen und pflanzlichen Lebens geopferten Wachstumsgottes. Erst nachdem der Wachstumsgott den Menschen zum Genufs hingegeben worden ist, kann von einer »Genossenschaft« die Rede sein; erst nachdem derselbe auf der Burg geopfert worden ist, darf man von einer »bürgerlichen Gesellschaft« reden, d. h. einer »Opfergesellschaft«, welche um den Bergeort des in den aufgehäuften Erntevorräten und den weidenden Herden sich verbergenden und unsterblich wirkenden Wachstumsgottes sich angesiedelt und eine feste Statt, eine Stadt oder einen Staat gegründet hat. Die Opferung des Wachstumsgottes hat jede Gemeindebildung zur Voraussetzung. Mit seiner »Haut« umspannt er die neue Ansiedlung; sein »Haupt« ruht unvergänglich und frischblutend in den Grundfesten der Burg, des Tempels, der »Schädelstätte« oder des »Capitolium«, zum Zeichen, dafs die Genossenschaft und ihre Stadt nie aussterben und unvergänglich dauern sollen; sein fascinum (vgl. die Sage von Ocrisia) zeigt sich in der Asche des Tempelherdes[1]) als Gewähr ewigen Lebens der Gemeinde und als Zeichen, dafs dieselbe ihr Dasein nur dem geopferten Wachstumsgott, dem Fürst der Toten und Ungebornen, der aber auch Retter der Lebendigen ist, verdankt. Sein geweihtes Bild beherrscht die Gemeinde und ist ihrer Grenzen Schutz, ist ihr Weichbild. Sein Zeichen ist das fanum, dem kein Ungeweihter nahen darf (vgl. ahd. fano und alles, was damit zusammenhängt). Noch in späten Zeiten, ja noch heute geht die Sage, dafs um eine Burg fest und unzerstörbar zu machen, man ein Kind in dieselbe beim Bau einmauern müsse.

Ogygia ist also die »Burg« oder der Bergeort des Kronos, des Herrschers der Seligen. Kronos ist aber derjenige, welcher in der grie-

[1]) Trotz der verschiedenen Quantität mufs ich Penates nicht nur als die das Penus des Hauses hütenden Geister sondern auch als eine Vervielfältigung des im Herd erscheinenden fascinum (penis) halten, da sie als *γενέθλιοι* angesehen werden müssen.

chischen Mythologie vor allen andern zugleich als Mörder seines Kindes und als Beglücker der Menschen genannt wird. Er bringt ihnen im irdischen Leben eine goldene Zeit des Glückes und der Wonne und sammelt sie auch um sich auf den Inseln der Seligen, auf Ogygia oder Makaria nach dem Tode. Wenn ihn andere Sagen als Frevler durch die Blitze des Allgotts in den Tartaros geschleudert werden lassen, so ist auch dies ursprünglich nicht eigentlich eine Strafe. Im Blitze steigt Zeus selber ja herab in die Unterwelt als *καταιβάτης*, und der Ort, wo er hinabsteigt ist ein *ἠλύσιον*. An dem Orte seines Verbrechens trifft aber nach uraltem Brauch den Frevler die Strafe. Dort wo das »frevelhafte« Sohnesopfer dargebracht worden ist, wo der Wachstumsgott in den Erstlingen der Tiere und Pflanzen den Tod gefunden hat, ereilt auch den Opferer selber die Strafe. Dort beim Adyton des Heros ist der Eingang zur Unter- oder Aufsenwelt, zum Elysion, zur Insel der Seligen, zur Ogygia, zum Tartaros oder Orcus; dort steigt bald nach dem Geopferten auch der Opferer selber entweder freiwillig oder gezwungen unter Blitz und Donner nieder zu den Toten und Ungeborenen, wenn seine Zeit im Jahreskreislauf verstrichen ist, und vereinigt sich mit seinem Sohne zu **einem** Wesen. Die Zeit des Abstiegs in die Unterwelt sind für den besiegten Gott der Feuchte die Frühlingsgewitter, für den bezwungenen oder altgewordenen Gott der lichten Sommerreife die Herbstgewitter. Auch in seinem Absteigen zur Unterwelt ist Odysseus dem Kronos völlig gleich.

Als der auf der Burghöhe der ogygischen Thebe oder auf der Insel der Seligen weilende Herrscher darf Kronos auch als Ogygios selber bezeichnet werden. Er, der *Κρόνος ἀγκυλομήτης*, der meist halbverhüllt dargestellt wird, ist auf Ogygia der Gatte der Kalypso, der »verhüllten«, auf der Nabelinsel (also einen *γενέσιον*) wohnenden Jahresalten, ist der Jahresalte selber (*Ὠγυγίου· παλαιοῦ· ἀρχαίου·* bei Hes.). Dafs nach seinem Verlassen der Menschenwelt der Winter beginnt (ebenso wie nach Lykaons »Bestrafung«), geht daraus hervor, dafs die Mythen von einer Ogygischen Flut sprechen, die der Deukalionischen ohne Zweifel gleichzusetzen ist. Durch die Winterwasser wird der Herrschaft des Kronos ein Ende gemacht, ebenso wie auch dem Odysseus durch des Sohnes Hand der Tod aus dem Meere kommt.

Von Ogygos ist noch ein Weiteres zu erwähnen. In Attika galt er (oder Hermes) als Vater des Heros Eleusis, also einer Wachstumsgottheit. In Boiotien dagegen wird er als König der verschollenen Hektener oder als Autochthon, auch als Sohn des Boiotos und als Vater der Erdgöttinnen Alalkomenia, (Thelxinoia) und Aulis bezeichnet. Auch Gemahl der Thebe, der Tochter des Zeus und der Jodama, wird

er genannt. Er hat also Beziehungen teils zu Attika, teils zu Boiotien, insbesondere zu Theben. Die Namen Alalkomenia und Jodama eröffnen aber Beziehungen zu Athene, der Schutzgöttin des Odysseus.

Bei der nun folgenden Besprechung der Athene bitte ich zunächst völlig von jenem Idealbilde der Göttin abzusehen, welches die attische Staatsreligion der späteren Zeit, unter dem Einflufs eines geläuterten Kunstgeschmackes und urbaner Sitte, durch Beseitigung der aus älterer Zeit dem Bilde der Göttin anhaftenden Makel und rohen Vorstellungen, so herrlich gestaltet und mit unnahbarer Hoheit ausgestattet hat. Auch die Athene Homers, welche unter attischem Einflufs erst die läuternde und reinigende Ausgestaltung ihres Bildes erfuhr, verrät nur wenig noch von ihrem ursprünglichen Wesen; nichts deutet in ihrem rein geistig gefafsten Bilde auf die ursprüngliche Naturgöttin und Erdmutter hin. Ihre Beinamen, die ihre Beziehungen zum Jahreskreislauf ursprünglich andeuteten, sind als selbständige Wesen von ihr abgelöst, denn Penelope, Kalypso, Kirke sind ebensogut Beinamen der Athene im Jahreskreislauf wie in anderen Ortskulten Gorgo und Gorgophonos, Agraulos, Glaukopis, Pallas, Enkelados u. v. a. Eine Erdgöttin ist Athene ursprünglich gewesen und hatte bei dem ionischen Stamme dieselbe Stellung wie anderwärts Hera oder Demeter. Ein Heradienst scheint bei den Ioniern in Attika in der frühen Zeit gar nicht bestanden zu haben und ist auch in späterer Zeit verhältnismäfsig unbedeutend gewesen. Auch der argivische Heradienst gehört nicht der ionischen Zeit, nicht dem iasischen Argos an, dessen Landesgöttin Jo-Athene (vgl. Jodama in Alalkomenai) war. In Athen wie im iasischen Argos ist die Erdmutter als Athene bezeichnet worden, und eine gleiche Stellung mufs ihr auch in den Kulten Mittelgriechenlands für eine gewisse Periode zuerkannt werden. Dafs Athene thatsächlich in Attika ursprünglich als Erdmutter gegolten hat, zeigt noch der Erichthoniosmythus, der sie bei Erzeugung des Heros der Ge oder Atthis gleichstellt. Ge, Atthis und Athene sind verschiedene Benennungen der attischen Landes- und Volksmutter, welche dem Erichthonios-Erechtheus-Erysichthon, dem Wachstumsgott und Lehrer des Ackerbaus, das Leben verleiht und Attika das herrliche Geschenk des Ölbaums bringt. Atthis und Athene sprachlich und mythologisch trennen zu wollen, kann nur einem Zweifler einfallen, der um jeden Preis zweifeln will. Athene ist nicht nur Jungfrau, sie ist auch Mutter, in Attika so gut wie in Elis (Paus. V, 4); ihr Name schon scheint sie als die Volksahne oder Alte zu bezeichnen, eine Vermutung, die durch ihre Beziehungen zu Ilion und Apollon nachdrücklich unterstützt wird. Ilion hiefs (vgl. *Ἀτιόλοφος* bei Hesych.) *Ἄτη*, und »am Berge der phrygischen Ate« fand Ilos das Palladium. Die Athene Ilia hatte in Troas noch bis in

sehr späte Zeiten einen hochangesehenen Dienst. Hier ist, wenn auch nicht der Ursprung so doch ein wichtiger Anhaltspunkt ihrer Beziehungen zu Apollon zu suchen, die besonders in der Marsyassage und im Mythus von Koronis[1]) zu Tage treten und auch im Kult des Apollon Patroos bestanden haben müssen. Die letzten Spuren ihres Dienstes verlieren sich aber im Kult der Rhea Kybele und der Ma oder Mene.

Athene ist daher eine Benennung der Erdgöttin in allen ihren Phasen. Zur Bezeichnung dieser Phasen im Einzelnen dienten Beinamen, die später zu selbständigen göttlichen Personen erhoben wurden. Solche Beinamen sind, wie bereits bemerkt, Penelope, Kalypso, Kirke. Das Epos, welches den Mythus verweltlicht und Unterhaltungszwecken dienstbar macht, beraubt nun zwar nicht die Allgötter, wohl aber die Jahreshalbgötter, die Emanationen der Allgottheit, ihrer göttlichen Würde und macht sie zu gewöhnlichen Erdenwesen. Statt himmlischer Herrscher werden sie irdische Gewalthaber, behaftet mit

---

[1]) Vgl. Paus. II, 12. »In Titane ist auch ein Tempel der Athene, in welchen sie die Koronis zurückführen«, (vgl. auch II 11, 7). Es kann kein Zweifel sein, dafs Koronis eine Erscheinungsform der Athene ist, dieselbe, welche andere Mythen durch Penelope, Aithyia, Glauke u. s. w. bezeichnen. Sie ist vor allen anderen Gottwesen die »Krähe, welche sich mit erborgten Federn schmückt«, wenn wir an ihre Behandlung der Gorgo, der (oder des) Pallas, des Marsyas denken. Kaineus-Koronos gehört gleichfalls in den Mythenkreis der Athene. Die Verwandlung aus einem Mädchen in einen Mann oder umgekehrt, welche die Doppelgeschlechtigkeit der Wachstumsgottheit oder auch die Vereinigung der zeugenden Gottheiten zu einem Wesen andeuten soll, begegnet uns sehr häufig in den Mythen. Teiresias ist aus einem Mädchen in einen Jüngling verwandelt und dann »geblendet« worden; die Theogonie läfst die innige Vereinigung der Gaia und des Uranos erst durch des Kronos Harpe getrennt werden (vgl. Poseidon Gaieochos; vgl. auch in der phönicischen Mythologie bei Philo den Namen Epigeios. Überhaupt alle Namen mit ἀμφι—, περι—, ἐπι—, φιλ— z. B. Amphilochos, Perieres, Epitragia, Philammon bezeichnen diese Vereinigung der zeugenden Gottheiten zu einem einzigen Wesen. Ähnliches zeigt in der Attissage Agdistis.) Auch die Odyssee deutet dies noch schwach an durch einen Vorgang, der ganz unerklärt dasteht und für dessen Aufnahme in das Epos kein Grund irgend welcher Art vorliegt, indem sie die Athene einmal dem Odysseus als Hirtenjüngling, »zart und lieblich an Wuchs, wie der Könige Kinder einhergehn« und gleich nachher als Mädchen »schön und erhabenen Wuchses, geübt in künstlicher Arbeit« erscheinen und dann gleich darauf dieselbe sich ihm in ihrer wahren Gestalt enthüllen läfst.

allen Schwächen der Irdischen, wenn sie allerdings auch über das Durchschnittsmafs der Menschen hoch emporragen. Ein solches Herabziehen des Göttlichen auf die Erde hatte ja keine Schwierigkeit, weil ja auch die Könige der Erde als Erscheinungsformen und Verkörperungen der Gottheit so gut wie die Jahreshalbgötter, die nur der Könige »Ahnen« waren, angesehen wurden. So wurde Odysseus, dessen Name (wie Zeus Lykaios und Laphystios) für eine gewisse Zeit seines Wirkens als Prolepsis angesehen werden mufs, da er ja nicht immer der »Zürner« ist, aus einem Gott der sommerlichen Jahreshälfte und Beglücker der Menschenwelt, ein Erdenkönig — aber ein Erdenkönig, der in allem und jedem durch die Gottheit geleitet wird. Die Gottheit bestimmt sein ganzes Thun und Lassen; er ist gewissermafsen nur Leib; die geistigen Impulse empfängt er von der Gottheit, die als sein anderes, geistiges Ich erscheint und in Wirklichkeit ursprünglich es auch war. Ebenso wie Odysseus, der durch seinen Namen sich als eine Erscheinungsform der Gottheit im Jahreskreislauf kundgiebt, mufs auch Penelope als Jahresteilgöttin, als ein Teil des Wesens der Allgöttin Athene angesehen werden. Aber wie der Name Odysseus im Epos proleptisch vielfach in Beziehungen und Verhältnissen angewandt wird, auf die er seiner Bedeutung nach nicht pafst, so wird auch der Name Penelope in gleicher Weise frei verwendet. Es wird eben der Teil zur Bezeichnung des Ganzen gebraucht — es ist »pars pro toto«, eine in den Mythen und im Kult äufserst häufig vorkommende Erscheinung, deren gänzliche Verkennung soviele Mythologen verführt hat, Mond-, Sonnen-, Morgenröte-, Gewitter-, Wind-, Regen-, Wolken- und Feuergottheiten da anzunehmen, wo zu besonderen Zwecken die Teilerscheinung stellvertretend zur Bezeichnung der Gesamtgottheit des Himmels, der Erde oder des Wachstums gebraucht wird. Es kommt noch dazu, dafs die mythischen Namen alle zwei- oder vieldeutig sind; und diese Vieldeutigkeit beruht entweder auf dem von O. Abel beobachteten Gegensinn der Urworte oder sie ist absichtlich gesucht. Bei Veränderung der Wohnsitze, bei Aufnahme fremder Bevölkerungsbestandteile oder infolge kultureller Entwicklung mufste das Stammes- oder Tempelcredo oft den veränderten Verhältnissen angepafst und unter Wahrung seiner Grundzüge und der geheiligten Überlieferung neu formuliert werden. Durch zweideutige Fassung der Formel wie durch Zweideutigkeit der Namen suchte man religiöse Bedenken bei solchen Anlässen zu beseitigen und jeder lästigen Wifsbegier zu begegnen oder auszuweichen. Die Kultpfleger selber sonderten die einzelnen Beinamen und ihre Beziehungen vielleicht sehr strenge, aber die grofse Menge, die »Profanen« und Uneingeweihten, haben dieselben meist unterschiedlos gebraucht und durcheinander gewirrt. Das Epos nun ist aus alten Kultliedern entstanden, die es erweiterte und verweltlichte. Es ist anzunehmen,

dafs nicht nur das »Gesetz« des Tempels und seiner Gottheiten, sondern auch ihre »Geschichte«, also der Mythus, nicht nur »gesagt«, sondern auch gesungen worden ist. Letzteres geschah teils um die Tempelfeste feierlicher zu gestalten, teils aber auch, und zwar vornehmlich, um bei dem Mangel einer Schrift das Tempelgesetz und das Tempelcredo besser in der Erinnerung zu halten und von Geschlecht zu Geschlecht mündlich zu überliefern. Nicht unwahrscheinlich ist es, dafs in einzelnen Landschaften diese Gesetzes- und Mythensänger blind oder geblendet waren, weil man vielleicht annahm, dafs das Fehlen des Sehvermögens ihren Geist von allem Äufserlichen und der zerstreuenden Flucht der Erscheinungen ablenken und demselben die zur getreuen Aufbewahrung der ihrem Gedächtnisse anvertrauten Wissenschaft notwendige innere Sammlung und Ruhe gewähren würde. Die so vielfach in den Mythen erwähnten blinden Sänger und Seher lassen Derartiges vermuten. Als aber die Poesie, die ursprünglich, ebenso wie die Musik und der Tanz, in allen ihren Gattungen nur der Religion und dem Kult dienstbar war, verweltlichte und auch von Profanen gepflegt wurde, da kümmerte man sich nicht mehr um die strengen und oft spitzfindigen Unterschiede, welche die Kultpfleger in Namen und Symbolen der Gottheit machten, man sonderte nicht mehr die Beinamen der Gottheit und konnte dieselben unbedenklich als Eigennamen verwenden, zumal da im Laufe der Zeit dieselben auch sprachlich nicht mehr in ihrer appellativen Kraft empfunden wurden oder erkennbar waren.

Es erklärt dies zur Genüge, wie der Name des Odysseus, der ursprünglich ein Beiname des Himmelsgottes war, und wie der Name Penelope, welcher einmal eine besondere Erscheinungsform der Erdgöttin bezeichnet hatte, zu Eigennamen, zu Namen irdischer Wesen werden konnten. Streng genommen bezeichnet »Odysseus« nur den winterlichen, mit seinem Weibe zerfallenen und »zürnenden« Himmelsgott. Penelope ist, gleich Hera Chera, ihrem Wesen nach die von ihrem Gatten getrennte, vereinsamte Wintergöttin, welche, da ihr Gatte ihr für fern oder »tot« gilt, auch als Witwe betrachtet werden kann. Nicht nur die Braut verhüllt sich, auch die Witwe mufs einen Schleier anlegen. Diese »verhüllte« Göttin der winterlichen Erde bezeichnet die Sage des ogygischen Landes, unter welchem nicht nur Boiotien sondern auch Phokis zu verstehen ist, (wo in Delphi ein Erdnabel und mithin ein Genesion war,) mit »Kalypso«, während die peloponnesischen Kulte die verhüllte Erdgöttin durch Aido bezeichnen. In der Angabe des Pausanias (III, 22) wird zwar der letztere Name auf die sich schamhaft verhüllende Braut bezogen. Aber die Winterzeit und die Zeit der dunkeln Feuchte ist einesteils die Zeit des alten Jahres und andernteils der Beginn des neuen jungen Jahres. Winter herrscht zu Anfang, und Winter herrscht zu Ende des Jahres. In den Winter-

wassern verjüngt sich die alte Erdgöttin und wird aus einer grämlichen Witwe wieder eine blühende, liebeglühende Jungfrau, welche manche Mythen auch als Tochter oder Weib wider ihren Willen dem grämlichen greisen Winteralten gesellt oder (wie in der Odyssee) von begehrlichen Freiern umworben sein lassen. Es verwandelt also die Winteralte sich im Jahreskreislauf oft unmerklich in die jungfräuliche Frühlingsgöttin, hinter der dann eine lange Zeit der Qual und Gefangenschaft liegt (vgl. Gorgo, »die Jammergeprüfte« bei Hesiod.) Sowie aber Hera, ehe sie das strenge Eheweib des Zeus Kronion wird, mit anderen gebuhlt haben soll (z. B. mit Eurymedon, Porphyrion) so wird auch von Penelope berichtet, dafs sie von vielen Freiern umworben worden sei oder mit Hermes gebuhlt und den Pan, den Wachstumsgott, erzeugt habe. Es mufs diese Angabe im westlichen Griechenland eine weitverbreitete gewesen sein, sonst würde nicht der in Religionssachen so gewissenhafte und wahrheitsliebende Herodot dieselbe erwähnt haben. Wie Apis der Heros der Apia, Aigialeus derjenige der Aigialeia, Arkas der Heros der Arkadia, Pelops derjenige der Pelopia, so ist Pan der Archemoros der Panier, d. h. Peloponnesier (*Πανία· ἡ Πελοπόννησος* bei Hesych.). Es zeigt sich also auch hier wieder die Annahme bekräftigt, dafs der Nähr- und Wachstumsgott sein Dasein zwei Vätern verdankt, die nacheinander sich der Erdgöttin verbinden. Dies ist der »Ehebruch« der Erdgöttin, von welcher die alten Mythen reden, und den die jüngere Formulierung derselben überall abzuschwächen bemüht ist, in gleicher Weise wie der Kult sich bestrebt den ursprünglich durch die Religion vorgeschriebenen einmaligen Ehebruch der Frauen oder die religiöse Sitte der Buhlerei der Mädchen vor der Ehe durch allerlei sinnbildliche Handlungen und stellvertretende Opfer abzulösen. Dieses Ehebruchs wegen wird Penelope von Nauplios ins Meer gestürzt, nach anderer Angabe von ihren eigenen Eltern ihm übergeben. Es heifst dies, dafs die Wintergöttin oder die buhlerische Frühlingserdgöttin, in welche noch in unseren heutigen Sagen die rauhe Alte sich verwandelt, und welche viele derselben auch als Windsbraut kennen, mit dem Eintritt der trockenen, abreifenden Zeit ihren Einflufs auf die Menschenwelt verliert und den »Tod« in dem bekannten mythischen Sinne erleidet. Ihr Bild ist mannichfaltig, teils Baum-, teils Tiergestalt, teils irgend ein Gebilde der Menschenhand. Der Name »Penelope« deutet darauf hin, dafs sie unter dem Bilde eines Wasservogels verehrt worden sei; es ist dies ein Bild, das ja auch die Sage von Alkyone (welche mit der Penelopesage sich vielfach berührt), der Ledamythus und andere kennen. Wasservögel, Alkyone, Schwäne, Wildgänse u. s. w. sind aber die bevorzugten Boten der aufsenweltlichen Erdgöttin. Im Frühling bringen sie durch ihren Heranzug das Leben der Natur, im Spätherbst durch ihren Abzug den Tod, und da das Naturleben ein Bild des Menschenlebens

ist, so bringen sie auch den Menschen das Leben und die das Leben erhaltenden Dinge, rauben es aber auch, wenn die grimme Winter- und Todesgöttin es heischt. Sie sind die Harpyien, die Sichlerinnen, denn die Harpe ist sowohl das Zeichen der Ernte und des durch sie ermöglichten frohen Lebens als auch das Sinnbild des Schnitters Tod. Jede Reife ist der Anfang des Todes, ja der Tod selbst für alles Wachstum, und so ist auch der Sensenmann Kronos als »Reifer« gleichzeitig ein Gott des Lebens und des Todes.

Wenn also Penelope, ähnlich wie Danae, ins Meer gestürzt wird auf Befehl ihrer Eltern, d. h. des Jahresallgottes, so heifst dies, dafs die Zeit der winterlichen Nässe beginnt oder die der zeugenden Feuchte abgelaufen ist. Es ist natürlich, dafs Penelope in der Gestalt, die zu ihrem winterlichen Wesen pafst, also als ein Wasservogel in dem ihr eigenen Element den »Tod« findet. Wenn nun der Mythus berichtet, dafs sie von »πηνέλοπες« auferzogen sei, so ist dies selbstverständlich und ist ein schon vielfach beobachteter Zug. Durch den »Tod« wird sie den Ungeborenen wieder gleich und bedarf der »Erziehung«, wie ja auch Zeus, nachdem Kronos ihn verschlungen hat, von den Titanen auf Kreta, wie auch Arkas nach seiner Opferung von einem Aitolier, »erzogen« werden. Indem Penelope ins Meer gestürzt wird, vernichtet Athene als Allgöttin eine Erscheinungsform ihres Wesens und handelt ebenso wie Artemis gegen Kallisto, Hera gegen Semele oder Jo, wie sie selber in anderen Mythen gegen Gorgo oder gegen Arachne[1]) oder gegen ihre »Freundin« Pallas[2]). Nunmehr

---

[1]) Alle aufsenweltlichen Göttinnen sind »schönsingende Spinnerinnen und Weberinnen«. Spinnen und Weben und das Bereiten der Gewänder überhaupt ist Aufgabe der Frauen, jede irdische Frau aber ist ein Nachbild bez. eigentlich ein Vorbild der Erdgöttin und zwar in allen ihren drei Phasen. Spinnen und Weben haben eine tiefe mythische Bedeutung und sind Bilder der Zeugung, der Webstuhl selber in seinen beiden Hauptteilen das Sinnbild der zeugenden Gottheit, des Vaters Himmel und der Mutter Erde. Herakles bei Omphale am Spinnrocken ist eine ähnliche Gestalt wie Odysseus, wenn er bei der auf dem Nabel des Meeres wohnenden Kalypso weilt. Auch Loreley, die auf dem Lei oder Stein sitzende, »kämmende« und schönsingende Jungfrau, ist eine buhlende Laïs oder Leïs, eine Larenmutter (Lore, Laura, auch in Thüringen gab es eine Göttin Lohra), welche den Menschen das Schicksalslied singt.

Als Spinnerin zeigt Athene besonders der Mythus von Arachne, welche zu Athene in demselben Verhältnis steht wie Gorgo und Pallas, wie Kallisto zur Artemis, Semele zur Hera. In ihrer winterlichen Phase und als Vertreterin der zeugenden Feuchte ist Athene der Arachne gleich;

zeigt sie sich als strenge Hüterin des Rechts und der Ehe, die ja das erste »Gesetz« ist, in ihrer Gestalt als sommerliche Erdgöttin nicht mehr als νύμφη, ein buhlendes Wolken- und Wasserwesen. Homer

---

Athena Arachne ist die Erdgöttin, welche das bunte Kleid des Wachstums und damit ihres Sohnes Leib webt, durch ihn aber auch, da er der Erstling aller »Gewachsenen« ist, die Mutter aller Menschen ist. Der Mythus drückt den Gegensatz zwischen der in Arachne verkörperten Phase der jungfräulich verliebten Athene als einer »spinnenden« Frühlingsgöttin und ihrer sommerlichen Erscheinungsform, die meist schlechthin als Athene bezeichnet wird, durch den sinnreichen Zug aus, dafs er Arachne die Buhlschaften der Götter weben läfst, während Athene die olympischen Götter in ihrer Hoheit und Strenge darstellt. Der »Wettkampf« der beiden Göttinnen ist die bekannte Gegnerschaft der Göttinnen der beiden Jahreshälften, den noch das Nibelungenlied als ein Zank um den Vortritt in die »Kirche« kennt. Arachne wird in eine Spinne »verwandelt«, sie erhängt sich wie so viele Jahreshalbgöttinnen. (Hera hängt an goldener Kette mit zwei Ambossen; vgl. Erigone, Helena, Jokaste, Artemis Apanchomene, Antigone u. a.) Auch der Name des Vaters der Arachne ist bedeutsam; »Idmon« erinnert an die vielwissenden Aufsenweltlichen, sein Geschäft als »Purpurfärber« erinnert an die rote Farbe des Blutes und stellt ihn zu Haimon oder Phoinix; er gilt auch als »Künstler« wie Asios, Prometheus, Daidalos, Pygmalion u. a. und kennzeichnet sich dadurch als Herrn des Lebens, der aus Staub oder Schlamm, aus Thon oder Stein, kurz aus den als Stäubchen gefafsten Urkeimen alle möglichen Gestalten erschaffen kann. Wenn Athene ihre Gegnerin mit der Spindel vor die Stirn schlägt, so erinnert dieser Zug an die Frühlingsgewitter, in denen die Gottheiten der Jahreshälften sich bekämpfen. Die Spindel selber ist das Bild des Jahres, dessen Monde wie an einer Spindel sich drehen; die Fäden sind mit Recht auf den Blitz und die Regengüsse gedeutet worden. Wenn Arachne dann »lebend«, in eine Spinne »verwandelt«, ihre Netze den kleinen Flügelwesen, den Mücken, Fliegen, Bienen u. s. w. weiter spinnen mufs, so ist das wieder eine Bestätigung vielfach von mir schon erörterter Ansichten. Aufsenweltlich als die grofse Spinne ist Athene Arachne die Todesgöttin, welche die als kleine Flügelwesen gedachten Seelen der Verstorbenen in ihren Netzen fängt. Ihr Name geht entweder auf den Stamm ἀρχ— und bezeichnet sie als die Uranfängliche und Uralte, oder aber er hängt zusammen mit Ἀρά = Erinys, wodurch eine Beziehung zum Athamasmythus eröffnet wird. Zu vergleichen ist auch die Glosse des Hesych.: Ἀράχνης· εἶδος ὀσπρίου. Alle Aufsenweltgottheiten sind zugleich Hüter der das Leben erhaltenden Früchte, so z. B. Alphito. Die Bohne ebenso wie andere Hülsenfrüchte z. B. die Erbse

hat noch eine leise Erinnerung an dieses Verhältnis erhalten. Solange noch Poseidon Herrscher im Jahreskreislauf ist, und seine Jahreshälfte währt, darf Pallas Athene (VI, 328) sich dem Odysseus nicht ohne Hülle, nicht entschleiert in ihrer wahren Gestalt zeigen, sie ist eben noch im eigentlichen Sinne νύμφη:

Doch sie erschien noch nicht ihm öffentlich, scheueend des Vaters
Bruder im Geist: denn er zürnte dem göttergleichen Odysseus
Unversöhnbaren Sinns, eh' das Vaterland er erreichet.

Erst als Odysseus »das Vaterland« erreicht und seine Herrschaft im Vaterlande d. h. der Menschenwelt angetreten hat, enthüllt sich ihm Athene, die in Wirklichkeit nicht blofs seine Beschützerin, sondern sein Weib ist. Bis zum Beginn der sommerlichen Jahreszeit scheut und fürchtet Athene den Poseidon; nach Eintritt der trockenen Zeit aber tritt sie ihm offen entgegen und mit dem Geschenk des Ölbaumes zwingt sie ihn seine Herrschaft (z. B. in Attika) aufzugeben. Unter dem heiligen Ölbaum, der ein Gegenstück zu dem Ölbaumbett der Penelope ist, planen dann Odysseus und Athene, die sich ihm nun erst in ihrer eigentlichen Gestalt zu erkennen gegeben hat, den Mord der Freier. Die stürmischen Freier sind aber, wie wohl allgemein zugegeben wird, gleich den meisten Aigyptiaden der Danaossage, Winterwesen, Vertreter der winterlichen Stürme, Poseidoniden. Durch Beratung der Athene mit Odysseus unter dem heiligen Ölbaum wird ihrer Herrschaft ein schlimmes Ende bereitet, gelangt Odysseus in den Besitz seiner Gattin, die das Epos natürlich Penelope weiter benennen mufste, und seines göttlichen Ölbaumbettes. Die Besitznahme des heiligen Baumes und Bettes bedeutet das Ende der Herrschaft Poseidons, den nun Athene und Odysseus nicht mehr fürchten[1]). Mit dem Ölbaumpfahl, den

---

ist aber das Bild der Erdgöttin, das Symbol ihres Mutterschofses. — Ein Kult der Arachne hat jedenfalls am Arachnaionberge (Paus. II, 25) bestanden, ist aber, wie überhaupt der Athenekult in Argolis, durch den dorischen Herakult später zurückgedrängt worden. Der seltsame Name bei Pausanias »Sapyselaton« deutet auf Elatos = Poseidon hin.

[2]) Als Pallas ist Athene Buhle des Poseidon. Der Name geht sowohl auf πάλλω und bezeichnet die von Stürmen heftig erregte Frühlingserde, teils auf πάλλαξ und bezeichnet das buhlende Mädchen, die noch nicht ἀ—κοιτις oder ἀ—λοχος ist. Sie wird wie alle Vertreterinnen der feuchten, dunkeln, zeugenden Jahreszeit zu einer παλλακίς — eine Vorstellung, für die jeder Mythus Beläge giebt. Sie ist die buhlende Windsbraut unserer Sagen geworden.

[1]) Das »heilige Lager«, welches z. B. Athene in Tegea hatte (Paus. VIII, 47), das »Bett« der Hera im argolischen Heraion (Paus. II, 17) und

der Poseidonide Polyphemos als Keule führte, bereitet Odysseus ihm sein böses Schicksal und stöfst ihn in das Reich der ewigen Nacht. Diese Keule ist aber ein besonderes Symbol; sie ist dasselbe, was der Stab Aesculaps oder die neuergrünende Keule des Herakles — ein Sinnbild der Zeugungskraft. Grün ist sie in des Kyklopen Hand, weil derselbe der Vertreter des grünen Wachstums ist; aber wie grün sie auch ist, fängt sie doch Feuer und »funkelt schrecklich« in der Hand des Odysseus, des Vertreters des Lichts und der Wärme des Sommers.

Entsprechend der Ölbaumgöttin Athene oder der unter dem Ölbaum ruhenden Penelope, der winterlichen oder jungfräulichen Erscheinungsform der Athene, ist also auch Odysseus als ein Gottwesen anzusehen, das im Ölbaum verkörpert gedacht wurde. . So wie Athene durch des Ölbaums Geschenk Poseidon seiner Herrschaft beraubt, bezwingt mit dem grünen feuerglühenden Ölbaumast Odysseus den gewaltigen, übermütigen Poseidonssohn. Noch bei einer anderen Gelegenheit trägt er einen solchen Ölbaumast, auf Scheria, bei dem Zusammentreffen mit Nausikaa. Hinter dem Ölbaumast verhüllt zeigt er sich, verborgen im Gezweig des Ölbaums; er ist verkörpert und einverleibt dem Ölbaum wie Penelope im Ölbaumbett. Ein solches Bett bereitet sich auch Odysseus als er aus den Meeresfluten endlich emportaucht — das Ergrünen des Ölbaums ist das Zeichen, dafs die Winterfluten und Poseidons Reich ihr Ende erreicht haben, eine Vorstellung, welche durch das Symbol der ölblatttragenden Taube die nachhaltigste Stütze empfängt. Auf der Phaiakeninsel (Od. V, 475) nimmt Odysseus zwischen zwei dicht verschlungenen Ölbäumen, einer φυλίη und einer ἐλαίη, sein Lager, das kein Regen erreicht, kein Sonnenstrahl bescheint, und häuft noch unendliche Blätterfülle über sich. So ruht er dort gegen den Wintersturm geschützt und verborgen, wie das glimmende Feuer

---

ähnliche Götterlager, sind, wie das Bett der Penelope im Ölbaum beweist, Überreste alten Baumkults. Ursprünglich war der Baum selber das Bild und die Bannstätte oder das Lager der Gottheit, dann aber stellte man später, als man Götterbilder in Menschengestalt zu schaffen anfing, die Gottheit unter dem Baume ruhend dar, wie sie buhlt oder gebiert. So die Hera unter dem Weidenbaume, Leto unter dem Ölbaume, der Palme oder dem Lorbeer, Europe, Lerna oder Gorgo unter der Platane u. s. w. Der heilige Ölbaum auf der Burghöhe zu Athen wird ebenfalls ursprünglich Bild, dann Lager der Athene gewesen sein; Poseidon hatte die Stätte einst besessen, sie aber räumen müssen zur Zeit, wo Athene in ihre sommerliche Phase tritt. Als Zeichen seines früheren Besitzes und nicht aufgegebenen Anrechtes hinterläfst er die heilige Salzwelle, wie ja immer unter dem Gottbaume sich ein Quell befand.

unter der Asche[1]). Wer die Symbolik des Mythus einigermafsen kennt und zu deuten versteht, fühlt, dafs derselbe nicht weiter gehen konnte um Athene, Penelope sowie Odysseus als im Ölbaum verkörperte und verehrte Wesen darzustellen. In Landschaften, in welchen der das Meer und die Kalkerde liebende Ölbaum nicht gedieh, in welchen man aber das aus einer früheren Stammesheimat übernommene Baumbild der Gottheit nicht missen wollte, sah man sich nach einem Ersatzbaume um, und ein solcher ist, wenn auch nicht in der Frucht so doch in seiner äufseren Form — die Weide. Nicht nur der Herakult kennt den heiligen Weidenbaum, unter dem Hera und Zeus verborgen in der Grotte das Beilager feiern, auch der Athenadienst hat in einigen Landschaften denselben verwendet wie aus dem Beinamen der Athene »Itonia« (*ἰτέα* Weide) hervorgeht. In dem Falle, wo man die Weide nicht als Ersatz des Ölbaums wählte, nahm man die *λεύκη*, die Weifspappel, welche vielfach in den Kulten uns begegnet. Die graue, weifslich schimmernde Farbe dieser Bäume pafsten zum Bilde und der Erscheinungsform der »weifsen« Göttin[2]). Auch Athene ist eine Leukothea, so gut wie Helena auf Leuke, oder die Artemis Leukippos oder Leukophrys u. a. Wunderbar ist es doch, dafs Athene, die in allem sonst überall dem Odysseus hilfreich zur Seite steht, in seiner höchsten Not ihn nicht selber rettet, sondern der als Aithyia plötzlich und unvermittelt erscheinenden Ino-Leukothea das Rettungswerk überläfst. Ich bin der Ansicht, dafs Athene selber ursprünglich dasselbe vollbracht hat. Athene selber ist ja als eine Aithyia im megarischen Lande verehrt worden, in denselben Landschaften, wo der Dienst der Leukothea besonders gepflegt wurde. Als Itonia trifft sie übrigens auch im Kult des Laphystios mit Ino-Leukothea in Boiotien zusammen, und mufs als Itonia auch als die Volksmutter der Boiotier und Arnaier — vgl. Penelopes Beinamen Arnaia und Arnakaia — gegolten haben, weil die Boioter bei ihrem Tempel ihre allgemeinen Volksversammlungen (Paus. IX, 34) hielten und in Zeiten höchster Not dort Schutz suchten. Der Ursprung der Tritogenaia ist gleichfalls in Boiotien zu suchen und hängt gleichfalls mit

[1]) Ein treffliches Bild für den noch aufsenweltlichen Gott der warmen, lichten, reifenden Jahreszeit.

[2]) Wenn *λεύκη* »Aussatz« bedeutet, so ist dies eine Erinnerung daran, dafs die Aufsenweltlichen Gutes und Böses, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod nach ihrem Willen den Menschen senden können. Pandora, die Allgeberin, hat auch schlimme Übel in ihrer Büchse. Die Gorgo-Lerna, welche als Vertreterin der feuchten, das Wachstum zeugenden Zeit angesehen werden mufs, ist zugleich eine *Λέρνη κακῶν*. Gleiches ist auch für Athene nachzuweisen zum Entsetzen ihrer Verehrer.

dem Laphystioskult zusammen. Zeus, der die *Metis* sein Weib — und seine Mutter — verschlingt und diese als seine Tochter wieder aus seinem Haupte gebiert, ist aber Zeus Laphystios, der in anderer Form als Triton gedacht wird. Es ist hier nicht Raum mir verstattet, alle diese vielverschlungenen und schier unentwirrbar verknoteten Fäden der verschiedenen Mythen zu lösen und zu sondern. Jedenfalls berührt sich Athene mit Ino-Leukothea in verschiedenen Kulten auf das allerinnigste, und ist wie diese als Aithyia oder Penelope in der Zeit der Feuchte das Weib oder vielmehr die Buhle des Herrschers der Feuchte — eine ἀμφι-τρίτη — die beim Triton = Poseidon weilende »weiſse« Göttin, die als »Ὄγκα«[1]) in Boiotien dem »*onchestischen*« Poseidon gesellt gewesen sein muſs, und mit der auch der Poseidonide *Ankaios* in Verbindung zu bringen ist. Athene ist in ihrer winterlichen Phase als Penelope, Glauke, Aithyia, Alkyone, Kirke (= ἱέραξ), wahrscheinlich auch γύψ oder γρύψ, wie letzteres aus ihren Bildern zu vermuten ist[2]). In Vogelgestalt, die später dem menschlich geformten Götterbilde *als bloſses Symbol* beigegeben wurde, ist Athene dem Poseidon zugesellt zu denken, als eine Göttin des Wassers wie Ἄγραυλος und ihre Schwestern, in deren Mythus (ebenso wie im Odysseusmythus als Buhle der Penelope) Hermes auch in den boiotischen Kulten auftritt. *Bis zu dem Beginn der Reifezeit ist Athene als Tritaia oder Amphitrite*

---

[1]) Wie man Ὄγκα für ein »phönicisches« Wort hat ausgeben können, ist unbegreiflich. Es ist gleichen Stammes mit Onchestos, Oknos, mit ἀγκυλομήτης, Ankaios, Anchises, dem lat. Ancus, Ancilla u. v. a.

[2]) γύψ weist auf γύψος hin, welches dem σκῖρον gleichzusetzen ist. Die weiſsen Gesteinsarten insbesondere (vielfach auch die roten) haben eine mythische Bedeutung und werden sehr oft in der Kultsymbolik verwandt. Man vergleiche neben σκῖρον, welches an die Athene Σκιράς erinnert, aber auch in etwas geänderter Schreibweise eine groſse Zahl anderer mythischer Beziehungen erschlieſst, und neben γύψος, welches auf die *Greife* der Athene hindeutet, aber auch auf γύα in seinen mannichfaltigen Bedeutungen geht, noch die Wörter λευκή, τίτανος, κονία (zu Konisalos). Auch μάρμαρος ist hierher zu ziehen. Von der mythischen Bedeutung der Namen Wittgenstein, Weiſsenfels, Weiſsenburg Weiſsner (der hohe Meiſsner), Witten u. s. w. und von dem ursprünglichen Zusammenhang von *weiſs* und *weise* haben wohl nur wenige Mythologen eine Ahnung, jedenfalls nicht diejenigen, welche meine Ableitung des Wortes »Ferge« bestreiten. Selbstverständlich werden sie auch den Satz leugnen, daſs *jedes Sprachstudium mit dem Studium der Mythologie zu beginnen hat und ohne dasselbe seiner festen Grundlage entbehrt.*

oder Leukothea[1]) oder Aithyia-Penelope dem Poseidon zugesellt, ist sie eine »verhüllte« Göttin oder νύμφη (mit nubes und nimbus verwandt) ein Wasser-, Wolken- und Windwesen (vergl. Altar der Winde in Titane und bei der Itonia in Boiotien). Die »Wolke« (Nephele) ist Gegenbild der Ino in der Athenassage, ein »Wolkenbild« als Ersatz der Hera umarmt auch Porphyrion. Unter dem Ölbaum bricht sie die bisherige Verbindung, bricht ihre »Ehe« und gesellt sich dem Gott der sommerlichen Jahreszeit Odysseus, dem sie sich endlich, Poseidon zum Trotz, unverhüllt zeigt, also entschleiert und ehelich gesellt. Nun ist sie die Ölbaumgöttin, die Göttin, die den Pflanzenwuchs zur Reife bringt, aber dem Reiche Poseidons das Ende bereitet; ihr Gatte tritt mit der immergrünen, feuerglühenden Ölbaumkeule dem riesigen Poseidonssohne entgegen und stöfst ihn in das Reich der ewigen Finsternis, nachdem zuvor unter dem heiligen Ölbaum von beiden gemeinschaftlich das Verderben der Poseidoniden geplant worden ist[2]). Nur auf diese Weise also ist das innige Interesse der Athene für Odysseus zu erklären, denn die auch vom Epos dafür gegebene Erklärung, dafs sie als Göttin der Weisheit Freude finde an dem Kluggesinnten, ist doch augenscheinlich eine Ausflucht — die sommerlichen Götter werden alle als schlau und klug dargestellt, weil eben alle Einrichtungen des geselligen Lebens auf sie zurückgeführt werden, während die winterlichen Götter als riesig und ungeschlacht, als täppisch aber gewaltig geschildert werden.

Es ist nun zu erwarten, dafs der Sohn der Ölbaumgötter ebenfalls ein Ölbaumwesen ist. Polyphemos, der die grüne Ölbaumkeule trägt, kündet sich durch dieses Symbol schon als solches an. Nun ist sein Name früher (Studie IV.) bereits als der »Vielstim-

---

[1]) Als Leukothea bezeichnet sie auch der Beiname Skiras. Wenn ferner σκίρον = lupanar ist, so ist dies nicht auffällig, denn nicht nur Aphrodite ist eine Pandemos, sondern die Erdgöttin in ihrer winterlichen oder zeugenden Phase ist stets eine Laïs oder Leïs (vgl. lat. lena). Es klingt dies noch nach in der Erzählung, dafs Penelope mit allen Freiern den Pan gezeugt habe. Die Mutter der Ungebornen und Toten ist überhaupt eine lupa wie Acca Larentia, um anzudeuten, dafs sie die Mutter und Erzeugerin der mannichfachen Lebeformen ist. Die heutigen Sagen bezeichnen diese buhlerische Erscheinungsform der Erdgöttin mit »femme de prêtre« — um hier den derberen deutschen Ausdruck zu übergeben. Das Märchen von der Päpstin Johanna wird ebenso wie die Sage vom Priester Johannes gleichfalls aus diesen Vorstellungen zu erklären sein.

[2]) Das Epos mufs, wie vielfach auch der Mythus, die Begebenheiten anders ordnen, als der Jahreskreislauf es bedingt.

mige und Vielbeklagte« erkannt, er selber dem Nährgott Pan gleichgestellt worden. Die vielen Stimmen, welche klagend beim Tode des grofsen Pan erschallen, bedeuten den Jammer aller Wesen um den geopferten Wachstumsgott. Ein Menschenfresser ist er, wie der Heros von Temesa, nur dann, wenn ihm nach seinem Tode Menschenopfer dargebracht werden müssen. Panischer Schrecken ist tötlicher Schrecken, denn der geopferte Gottessohn ist der Tod, der tote Sohn des Basileus ist der drachengestaltige Basilisk, dessen blofser Blick tötet. Als Sohn des Odysseus ist auch sein »Gefährte« Elpenor bezeichnet worden. Durch seinen Namen kennzeichnet er sich ohne Weiteres als ein Ölbaumwesen — die Ölbaumfrucht. Bei Hesych. findet sich die Glosse: *ἔλπος· ἔλαιον, στέαρ· εὐθηνία.* Er ist also die als Menschenkind dargestellte Frucht des Ölbaums, welche den Menschen die *εὐθηνία* bringt. Er ist bestattet auf der Insel der Kirke, und bei Circeji soll an seinem Grabe zu allererst die Myrte erwachsen sein. Er ruht also bei Kirke, der Jahresalten, seiner eigentlichen Mutter, wie Arkas am Altar der Hera, Attis in der »Höhle« der grofsen Mutter. Die Myrte bezeichnet Elpenor nicht nur als den unschuldigen, jungfräulichen, zur Zeit der grünen Jugend dem Grabe verfallenen oder den ewig grünen, unvergänglich lebenden, weil jedes Jahr neu erstehenden Wachstumsgott, sondern durch *μυρτός. ἡ μυῤῥίνη. καὶ τὸ γυναικεῖον αἰδοῖον·* (Hesych.) ist er auch als das in den Mutterschofs der Erde wiederaufgenommene und sich selbst neu aus ihm zeugende Wachstum bezeichnet. Andere Angaben drücken dies aus, wenn sie Telemachos sich der Kirke, also des Vaters Weibe, oder Telegonus, den Sohn der Kirke der Penelope auf Aiaia, also am Grabe des Odysseus, sich verbinden lassen. Ich denke, dies spricht doch mehr als deutlich für die Wesensgleichheit der Kirke und Penelope und des weiteren auch für die Wesensgleichheit der Athene mit diesen.

Es läfst sich auch aus *ὄλπα. ἡ ἐλπίς. καὶ χόνδρου τὶς ἔφεσις. λήκυθος. ἔδεσμά τι. ἡ ὄλβος.* ferner aus *ὄλβις. οἰνοχόη.* bei Hesych. mehreres über die »Trunkenheit« des Elpenor und des ihm gleichartigen »betrunkenen Matrosen« von Temesa erschliefsen. Aus der Frucht der Myrte wurde nach Plinius ein Rauschtrank gewonnen, der gewöhnlich dem Weine beigemischt wurde, sodafs also Elpenor auch als Weinschenk (die in den Mythen ja alle ein unglückliches Ende nehmen) erscheint. Er bringt also die Elpis und die Olbia (oder Makaria) den Menschen durch seinen Tod, aber sein aufser- oder unterirdisches Reich ist auch eine Olbia, wo die uralte Krähen- oder Rabenmutter Athene haust (vgl. *βαλλ' ἐς Ὀλβίαν* [*μακαρίαν*] = *βαλλ' ἐς Ἅιδου* oder *ἐς κόρακας*). Er ist der Erste der Toten (Proteus in der Danaïdensage), denn zuerst von allen tritt er in der Unterwelt dem Odysseus entgegen, heischt

sühnende Bestattungsbräuche und verlangt, — ein echter Sohn des Ruderträgers Odysseus —, dafs ein Ruder auf das Grab ihm gesteckt werde als sein Sinnbild, seine Grabessäule, die sein Andenken erhält. Die Insel der Kirke ist also die Unterwelt selber, denn von ihr aus segelt Odysseus geraden Weges zu den Toten.

Durch das Vorstehende glaube ich bewiesen zu haben, dafs Kirke[1]), Kalypso oder Aido und Penelope wesensgleich und nur verschiedene, in verschiedenen Landschaften ausgebildete Bezeichnungen für die Göttin Athene in der winterlichen oder zeugenden Phase sind; ich glaube ferner bewiesen zu haben, dafs die Allgöttin Athene unter verschiedenen

---

[1]) Der Name Kirke ist aus folgenden Glossen des Hesych. zu deuten: *Κίρκος. κρίκος. ἱέραξ·· κωπηλάτης· καὶ τῆς αἰγείρου ἡ βλάστησις.* und dann: *Κίρκοι· κρίκοι· ἅρπαγες· πάντα τὰ ἐπικαμπῆ, κίρκοι λέγονται.* Heranzuziehen sind auch *κέρκος* und andere Formen. Ebenso wie Athene, Penelope u. a. kann ihrem Namen zufolge Kirke auch in Vogelgestalt gedacht werden, und zwar unter dem Bilde des durch seinen Namen schon heiligen *ἱέραξ*, wie Athene als *γλαύξ*, von welcher sie allerdings in ihrer sommerlichen, unverhüllten Phase nur noch den Augenglanz als Glaukopis behält. Kirke kennzeichnet sich durch ihren Namen ferner als den in sich zurücklaufenden Jahreskreis, als die Jahresalte, die gewaltige Zauberin, die mit ihrem Stabe — dem Phallos — das vielgestaltige Leben und die stets sich wandelnden Gestalten des Lebens erzeugt. Der Kreis oder Ring ist ein altes, hochheiliges Symbol. Der Fisch mit dem Ring im Bauch ist ein Bild der aufsenweltlichen Gottheit, da die Winterwesen oft als Fische (oder Drachen) dargestellt werden. *Κίρκος* = *κωπηλάτης* (Ruderer) wirft ein bedeutsames Licht auf den bei der Kirke begrabenen Elpenor, der stets bei seinen Lebzeiten das Ruder geführt und dem auch ein Ruder auf das Grab gesetzt wird, auf dafs es von ihm zeuge; es wirft gleichfalls ein eigentümliches Licht auf den bei der Kirke weilenden und bei der Kirke begrabenen Odysseus, der das Ruder als Worfel führt, sowie auf Laertes, dessen Namen ich als den Ruderer des Volkes (der Toten und Ungeborenen) gedeutet habe. *Κίρκος*, *κέρκος* gehen dann weiter auch auf die Kerkopen, jene seltsamen mythischen Wesen, und auf Kekrops, der auf Kranaë haust; sie sind auch untrennbar von dem lateinischen »circus«, und wohl auch von dem deutschen »Kraken«, »Krekelborn« u. s. w. Der römische Circus oder die Rennbahn überhaupt ist das Bild des Jahreskreislaufs und des Jahres als eines Allgottes. Der Beweis kann mit voller Sicherheit aus der von Pausanias gegebenen Beschreibung der olympischen Rennbahn geführt werden. Die beiden Schenkel der Bahn sind die beiden Jahreshälften, die feuchte winter-

Erscheinungsformen, die als besondere Personen gefafst sind, im Jahreskreislauf bald als sommerliche, bald als winterliche Jahresteilgöttin, bald als Jahresallgöttin auftritt, dafs sie nicht nur Jungfrau, sondern dafs sie auch Mutter und Lebensbringerin ist. Ich glaube ferner bewiesen zu haben, dafs Elpenor (oder der Heros von Temesa, Polites, der laïsche Drachen), Telemachos, Telegonos, Pan, Polyphemos nur verschiedene Bezeichnungen des Wachstumsgottes sind, die entweder als Benennungen verschiedener Phasen desselben im Jahreskreislauf anzusehen sind oder als in verschiedenen Landschaften oder Kulten üblich gewesene Bezeichnungen desselben zu gelten haben; ich glaube ferner dargethan zu haben, dafs Odysseus der Bringer des Erntesegens ist, der lange aufsenweltlich,

---

liche und zeugende und die sommerliche reifende Jahreszeit, zu deren Andeutung der Delphin, das poseidonische Tier und Sinnbild der Zeugung, und der Adler, der Vogel des Zeus Kronion oder sommerlichen Jahreshalbgottes, angebracht sind. Als Vertreterin der ihren Sohn opfernden Erdgöttin sieht von einem Altar aus weifsem Marmor eine verheiratete Priesterin der Demeter Chamyne, aber sonst keine Frau zu. Doch wo die Schenkel der Bahn sich zusammenschliefsen, was der Mitte des Jahreskreislaufs entspricht, haust der tote geopferte Gottessohn als Taraxippos, als Daemon, der die Pferde scheu macht. Der geopferte Gottessohn, zu dessen Ehre alle grofsen Spiele als Leichenspiele gefeiert werden, fordert als Sühne für seinen Tod Menschen- und andere Opfer, und diese fallen ihm in den verunglückten Pferden und Menschen. Denn auf dieselbe Weise, auf welche der Wachstumsgott umgekommen ist, läfst man auch in den Kulten die Sühnopfer verenden. Chrysippos (oder Myrtilos, Sphairos, Killos u. s. w.) ist der rofsgestaltige Gottessohn, der von seiner bösen »Stiefmutter« Hippodameia getötet wird; er wird, weil ihm, dem goldenen Renner, zu Ehren Wagenrennen abgehalten werden, zuletzt selbst zum Wettfahrer oder Wagenlenker, oft sogar zum Erfinder des Wagenrennens in Verwechslung mit dem ihn opfernden Vater. Der Name Myrtilos erklärt sich aus den Bemerkungen, welche ich zur Erklärung des Myrtenjünglings Elpenor gegeben habe. Auch der Name Pantaleon, den Pausanias wiederholt erwähnt, ist bedeutsam als Benennung des Gründers eines Heiligtums der Demeter Chamyne, »bei welchem vor dem Wagen des Hades die Erde sich aufgethan und wieder geschlossen hat«. Die Spiele waren also eigentlich ein Gottesdienst, da sie ein Bild des Lebens und Leidens des Gottessohnes im Jahreskreislauf darstellen sollten. Nicht unwahrscheinlich ist also die Meinung derjenigen, welche »Kirche«, statt von *κυριακόν*, von Circus herleiten und mit der Verehrung Gottes im Jahreskreislauf auf einem den letzteren bildlich darstellenden Platz zusammen bringen.

gewissermaſsen tot und ungeboren, umherirren[1]) oder als Schiffer in der Irre umhersegeln muſs, bis seines Gegners Poseidons Macht und Verfolgungswut erlahmt ist und er selber nun nach seinem Siege über die wilden, in den Freiern vertretenen Wintermächte die Herrschaft über die Menschenwelt antritt, sich aus dem Stande der Dienstbarkeit und bettelhaften Not, in dem Poseidon ihn gehalten hat, zur Stellung eines gewaltigen Königs erhebt. Er ist dann, gleich Apollon, zu dem er die innigsten Beziehungen hat und der ein ihm durchaus verwandtes Wesen zeigt, ein Hekatebolos, der mit seinem Bogen als Kämpfer aus der Ferne (Telemachos) die Wintergewalten bezwingt.

Ich weiſs nicht, ob Sie, mein Herr Beurteiler, nach dem Gesagten »das Verständnis oder den Verstand« bereits wiedergefunden haben, und ob meine Kur an Ihnen gelungen ist. Da Sie jedoch, wie ich aus Ihrer Beurteilung schlieſsen muſs, sehr cholerischer Natur und sehr unzufriedenen Gemütes sind, so möchte ich im Folgenden Ihnen noch einige Recepte aus der mythologischen Apotheke verschreiben. Es sind zwar einige etwas drastisch wirkende, aber sie sind ebenfalls dem Odysseusmythus entnommen, der Ihnen besonders am Herzen zu liegen scheint. Falls Sie wieder von einem solchen Anfall von ...., wie ihn der Schluſs Ihrer Beurteilung zeigt, heimgesucht werden sollten, so können Sie sich der von mir verschriebenen Mittelchen vertrauungsvoll bedienen. Falls auch diese noch nicht wirken sollten, kann ich mit anderen, noch kräftigeren derselben Gattung Ihnen dienen. Ihre Krankheit ist eben gemeingefährlich und muſs durchaus gehoben werden. Mit Feuer und Flamme wollen Sie denjenigen, die nicht Ihrer Meinung sind, zu Leibe gehen, wenn Sie wünschen, daſs »ein moderner *Πυρφόρος* die fabula mostellaria vom indischen Pramantha-Prometheus endlich zu Asche verbrenne«. Doch warum besorgen Sie nicht selbst dieses Henkeramt und schaffen den Verhaſsten aus der Welt? Mit Feuer

---

[1]) Das Umherirren, das auch die Josage kennt, von welchem die Orestes-, die Kadmos- wie die Danaosmythen berichten, welches der Demetermythus nachdrücklichst betont, das auch Bellerophontes (auf der alesischen Flur) erdulden muſs, welches durch das Labyrinth angedeutet wird, welches den Trojaführern auferlegt wird, das die Argonauten erleiden, das in den Arbeiten und Zügen des Herakles deutlich erkennbar ist, welches auch das deutsche Volksepos kennt, wenn es Siegfried aus seines Vaters Hause entlaufen und umherschweifen läſst, welches auch den bretonischen Epen nicht fremd war, wie die Sage von Parcival beweist, welches Vergil aus den echten Mythen für den Helden seines Kunstepos übernommen hat, ist ein überaus bedeutsamer Zug und entspricht dem in verschiedenen Mythen den Jahreshalbgöttern auferlegten »Dienen« und »Herdenhüten«.

wollen Sie gleich die Ihnen unbequeme Wahrheit und wahrscheinlich auch die Verkünder derselben aus der Welt schaffen! Es müssen, wie es scheint, in Ihrer guten Stadt Basel die antihussitischen Gesinnungen und Überlieferungen noch sehr stark nachwirken. Vielleicht forschen Sie auch im benachbarten Konstanz im Archiv nach Concilsakten, um daraus das Ritual für derartige Verbrennungen zu erfahren? Doch »spielt nicht mit dem Feuer« und nicht — mit der Kritik! Letzteres füge ich zur Warnung für Sie dem alten Sprichwort hinzu. Der Kritiker mufs zuweilen selber an dem Feuer, das er für die Opfer seiner Kritik angezündet hat, langsam schmoren und braten, oder, um bei unserem Fache, der Mythologie, zu bleiben, Busiris, der den Herakles opfern wollte, wird schliefslich selber geschlachtet.

Ehe ich jedoch die Besprechung des Odysseusmythus weiter verfolge und damit auch für Sie die zur völligen Wiederherstellung Ihres mythologischen Verständnisses erforderlichen Mittel bereite, möchte ich, um mich in voller Ruhe dieser Arbeit hingeben zu können, noch einige kleine Rechnungen mit Ihnen begleichen.

Sie werfen mir vor, dafs ich bei Besprechung des Gottwesens der Helena »die gewöhnliche, in jeder Beziehung wahrscheinlichere Deutung als »Mondgöttin« mit keiner Silbe erwähne«. Ich denke, zu den Mond- und Sonnengottheiten habe ich ein für alle mal Stellung genommen S. 32 und 33 der Studie »Lykaon« und habe die Mythologen vor Mondsucht und Sonnenstich gewarnt. Wohin würde es auch führen, wenn man die zahllosen Deutungen oder vielmehr Mifsdeutungen, welche die verschiedenen Mythologen auf dem Gewissen haben, widerlegen wollte? Jahre lang müfsten die Papiermühlen arbeiten, um das nötige Druckpapier zu beschaffen. Ich habe überhaupt bis auf geringfügige Ausnahmen frühere Deutungen, welche von der meinigen abweichen, nicht erwähnt, selbst nicht einmal Mannhardts Deutung der Hyperboreersage und des Mythus vom grofsen Pan — zur grofsen Entrüstung des Allweisen von Tübingen.

Dann noch eine bescheidene Anfrage: Was verstehen Sie eigentlich unter den »guten Zeiten« der griechischen Mythologie? Ich weifs es nicht, ahne es nur, möchte aber meinen Ahnungen hier nicht gern Ausdruck leihen. Wenn Sie mich allerdings dazu drängten, so müfste ich sagen, dieser Ausdruck »läfst tief blicken«; er verrät so kindliche, so urnaive Vorstellungen von dem eigentlichen Wesen der Mythologie, wie man sie bei einem Übersetzer griechischer Poesieen doch nicht für möglich halten sollte. Es scheint, Sie denken an eine Mythologie à la Nösselt zum Gebrauch an höheren Mädchenschulen? Da mufs ich freilich verstummen und einem solchen Beurteiler mich ehrfurchtsvoll unterordnen. Ein solcher Standpunkt, der »gute Zeiten« der Mythologie annimmt, ist ja allerdings auch — ein Standpunkt, »indessen«, um mit

Ihren Worten zu reden, »gutta cavat lapidem« und in fünfzig oder auch hundert Jahren wird letzterer endlich doch ausgehöhlt«, d. h. die Sonnen- und Mondmythologen sowie die Phoinikomanen werden bekehrt sein. Doch nun wieder zu unserem gemeinschaftlichen Liebling dem vielgewanderten Gatten der sinnigen Penelopeia! Meine fernere Besprechung des Odysseusmythus will ich zur gröfseren Bequemlichkeit der Leser als Fortsetzung der Studie IV hier folgen lassen, doch zunächst mufs ich diese Epistel schliefsen, indem ich gleichzeitig Ihnen meinen herzlichsten Dank dafür ausspreche, dafs Sie mir durch Ihre freundliche Beurteilung Gelegenheit gegeben haben, verschiedene Punkte meiner Ausführungen noch weiter klar zu legen und gleichzeitig allgemeine mythologische Fragen zu erörtern. Vielleicht »nehmen Sie sich doch heraus einige meiner Deutungen zu glossieren«, und wird Ihnen dann stets höflich und bereitwillig Rede und Antwort stehen

Ihr ergebenster

Bromberg, 10. Juli 1890. G. G.

Wie sich aus den bisherigen Ausführungen ergiebt, ist das Thema der Odyssee das Umherirren des Gottes der sommerlichen Jahreszeit an den Orten der Unter- oder Aufsenwelt während der Herrschaft des Gottes der Feuchte, sein Sieg über die in der buhlenden, prassenden Freierschar vertretenen winterlichen Gewalten, und sein Wiederantritt der Herrschaft im »Hause«, d. h. der Menschenwelt, freilich mit der traurigen, aber unabwendbaren Aussicht alsbald die gewonnene Herrschaft wieder räumen zu müssen.

Ewig müssen im Jahreskreislauf Winter und Sommer, die Herrschaft der dunkeln zeugenden Feuchte und das Reich der lichten abreifenden Wärme aufeinanderfolgen. Abwechselnd gelangen ihre Vertreter zur Macht und behaupten dieselbe, bis sie in eine *μανία*, *λύσσα* oder *ὕβρις* verfallen, und ihr sonst so wohlthätiger, oft unter heifsen Gebeten herbeigesehnter Einflufs auf das Menschenleben für dieses zur Geifsel und Plage, zum Tod wird. Mit ihrer Entfernung aus der Menschenwelt gehen die Vertreter der Jahreshälften selber in das Totenreich ein, werden selber Tote oder der Tod, unsichtbare Herrscher der Aufsen- oder Unterwelt.

Auch der Wachstumsgott, der in den Mythen meist als Sohn des Gottes der Feuchte, oft aber auch (durch allerlei künstliche Veranstaltungen und Mittelchen) als der Sohn der beiden Jahreshalbgötter erscheint, teilt dasselbe Schicksal. Zuerst ist er die Freude der Menschen, Gegenstand ihres glühenden Verlangens und Strebens. Aber auch er verfällt der *ὕβρις*, möchte alles beherrschen; er strebt hinaus über die ihm gesetzten Schranken und würde gewaltig bis in des Himmels Höhen fortwachsen, wenn nicht seinem himmelstürmenden Streben, seiner »Herrschsucht« durch die Reife und die Reifegottheiten ein Ziel gesetzt würde. Reife ist der Tod des Wachstums. Es darf aber auch deshalb schon nicht fortwachsen, weil es durch seinen Tod die Menschen vom Siechtum oder der »Seuche« retten soll. Durch seinen Tod verhütet der Wachstumsgott die Entkräftung der Menschen und giebt ihnen Stärke, weshalb er denn auch oft als der starke Held bezeichnet wird. Diese Stärke ist gleichzeitig auch eine Eigenschaft seiner Erzeuger oder derjenigen, welche ihn den Menschen als stärkende Speise hingeben [vgl. Alk-mene, Al-alko-meneia, Alkyone, Is-mene, Is-is, Ino, Athene Sthenias, (Sthenele, Stheneboia) Is-chys, Iphis (Iphiklos, Iphigeneia, Iphianassa), Biadike, Krataeis u. a]. Während sonst in der Odyssee Homers die einzelnen Vorgänge im Jahreskreislauf in den Thaten und Geschicken des Odysseus noch deutlich erkennbar sind, ist aus naheliegenden Gründen der wichtigste Vorgang im Jahreskreislauf, das Sohnesopfer oder die Tötung des Wachstumsgottes, wenn auch nicht völlig beseitigt, so doch stark verdunkelt und zurückgedrängt, ja bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Nur mit Hülfe anderer Angaben und Berichte läfst sich das ursprüngliche Verhältnis noch feststellen. Es stammen freilich diese Berichte und Angaben aus einer sehr späten Zeit, aber dieselben tragen ein so altertümliches Gepräge, dafs sie nicht als nachhomerische Erfindungen, sondern als vorhomerische Überbleibsel der ältesten Form des Mythus angesehen werden müssen.

Es ist bereits ausgeführt worden und kann erforderlichenfalls noch weiter bekräftigt werden, dafs Odysseus in sehr

vielen wesentlichen Punkten dem Kronos wesensgleich ist. Es darf daher geschlossen werden, dafs beide auch im Sohnesopfer sich gleichen werden, dafs auch Odysseus, ebenso gut wie Kronos, seinen Sohn getötet und hingeopfert hat. Wenn Odysseus mit seinem Schiff in Ithaka (oder Temesa) landet, ist er ohne Zweifel der Vertreter der sommerlichen Jahreszeit, dem Kronos oder Zeus Kronion wesensgleich. Umsonst hat der Herrscher der Feuchte seine Wut an ihm ausgelassen, ihn unablässig verfolgt, ihm die Rückkehr in sein »Vaterland« und in seine Herrschaft zu verwehren gesucht. Es ist der bekannte Gegensatz zwischen Uranos oder Poseidon und Kronos oder Kronion. »Odysseus« ist ursprünglich als ein Beiname des Jahresallgottes anzusehen, der im Laufe der Zeit als Bezeichnung einer Erscheinungsform oder Thätigkeitsäufserung des Jahresgottes persönliche Selbständigkeit und eigenartiges mythisches Leben erlangt hat.

Es läfst sich dies aus Homer selber und zwar aus einer sonst ganz unverständlichen Stelle der Odyssee entnehmen (XIX, 395—466). In dieser Stelle scheint noch alte Kultüberlieferung nachzuklingen, und ist das Epos noch als ein erweitertes und verweltlichtes früheres Kultlied erkennbar. Es heifst dort (399—409) zunächst:

Αὐτόλυκος δ' ἐλθὼν Ἰθάκης ἐς πίονα δῆμον
παῖδα νέον γεγαῶτα κιχήσατο θυγατέρος ἧς·
τόν ῥά οἱ Εὐρύκλεια φίλοις ἐπὶ γούνασι θῆκεν
παυομένῳ δόρποιο, ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν.
»Αὐτόλυκ', αὐτὸς νῦν ὄνομ' εὕρεο, ὅττι κε θεῖο
παιδὸς παιδὶ φίλῳ· πολυάρητος δέ τοι ἐστίν.«
τὴν δ' αὖτ' Αὐτόλυκος ἀπαμείβετο φώνησέν τε·
»γαμβρὸς ἐμὸς θύγατέρ τε, τίθεσθ' ὄνομ', ὅττι κεν εἴπω.
πολλοῖσιν γὰρ ἐγώ γε ὀδυσσάμενος τόδ' ἱκάνω,
ἀνδράσι ἠδὲ γυναιξὶν ἀνὰ χθόνα πουλυβότειραν.
τῷ δ' Ὀδυσεὺς ὄνομ' ἔστω ἐπώνυμον.

Autolykos, des Odysseus Grofsvater mütterlicherseits, von dem die vorstehenden Verse erzählen, kann aus verschiedenen Gründen als Jahresallgott oder Jahresalter angesehen wer-

den. Zunächst kennzeichnet ihn als solchen sein Name. »Αὐτόλυκος« erinnert in seinem zweiten Bestandteil an das Wolfssymbol, während der erste Teil auf αὐτός hinweist. αὐτός ist der Hauptbestandteil des Wortes ἐνι-αυτός; λύκος wiederum tritt als solcher in dem Worte λυκάβας auf. Es ist demnach die Vermutung nicht grundlos, dafs αὐτόλυκος infolge dieser Beziehung zu zwei Ausdrücken, welche das Jahr oder sonst irgend einen Zeitkreis bezeichnen, ebenfalls das Jahr bezeichnet habe. Das Jahr, welches in ewigem Wechsel aus der Zeiten Schofs neugeboren wird und immer wieder in denselben zurücksinkt, ist als die Allgottheit verehrt worden. Das griechische αὐτός (vergl. dazu ταυτ-) erinnert an das ägyptische Thot (Dhuti), das phönicische Taaut, das hebräische David; es ist vielleicht erkennbar in dem Namen Tay-getos, ist auch wohl nicht zu trennen von dem keltischen Teut-ates (Vater Teut?), dem germanischen Teuto. Gott allein hat Selbständigkeit und darf sich bezeichnen: »Ich bin der Ich bin.«

Als Jahresalter wird sodann Autolykos auch gekennzeichnet durch den Namen seines Weibes Amphithea. Es ist bereits bemerkt worden, dafs alle Namen mit ἐπι-, ἀμφι-, περι-, φιλ-, παν- die Vereinigung und das Zusammenschliefsen der Jahresteilgötter im Wesen des Jahresalten oder auch die Verbindung der Erdgöttin und des Himmelsgottes zu einer Gottesgestalt bezeichnen. Amphithea ist die bei dem Jahresalten weilende, mit ihm zu einem Wesen verbundene Erdgöttin während der toten Winterszeit und der Zeit der zeugenden Feuchte.

Als Jahresalten bezeichnet den Autolykos ferner seine Gabe gestohlenen Dingen eine andere Gestalt verleihen, ja seine eigene Gestalt nach Belieben verändern zu können. Der Jahresalte ist der Tod selber, und der Tod ist der grofse Räuber und Dieb, der alles mit Gewalt oder mit List in sein Reich entführt und es hier unkenntlich macht, indem er es in seine Keime und Atome auflöst und dann in neuer Zusammensetzung, in völlig veränderter Gestalt und zu anderen Zwecken, wieder in die Menschenwelt entläfst.

Als Jahresalten und Aufsen- oder Unterweltherrscher giebt Autolykos sich weiterhin durch den Besitz der mit Eberzähnen geschmückten Lederhaube Amyntors zu erkennen. Dieselbe ist nicht verschieden von dem unsichtbar machenden Helm des Hades, denn viele bildliche Darstellungen zeigen den Hades mit dem Eberkopfhelm geschmückt. Wenn Odysseus Amyntors Helm aus der Hand des Meriones (*Μηριόνης* zu *μηρία*) erhält, so bedeutet auch dies nichts anderes, denn Meriones ist durch seinen Namen der Aufsenweltsgott, in dessen Kniee und Lenden der Wachstumstrieb nach dem Tode des Jahreswachstums wieder zurückkehrt um mit dem neuen Jahre als neue Emanation von der Allgottheit wieder auszugehen.

Als einen Jahresalten bekundet sich Autolykos auch durch den Besitz des *μητρώιον μέγα δῶμα, ὅθι πού μοι κτήματ' ἔασιν*«, die er dem Odysseus schenken will, wenn er ihn besuchen wird. Durch Versprechung von Schätzen und allerlei Herrlichkeit locken die Aufsen- oder Unterweltlichen den Menschen in ihr Reich, das ja allerdings in Wirklichkeit des Menschen »grofses Mutterhaus«, seine aufsenweltliche Heimat und Geburtsstätte und der Schofs der Allmutter ist. Auch dafs Autolykos am Parnassos wohnt, ist bedeutsam. Am Parnassos lag Delphi, das durch seinen Kult sich als »Erdnabel«, mithin als ein Genesion kundgiebt und so sich als »das grofse Mutterhaus« kennzeichnet. Dort aber war auch ein Abstieg zur Unterwelt in der Höhle des Python oder auch bei Hyampeia und Nauplia, wo die Sühnopfer und die sich selbst opfernden Greise durch Felsenstürze in das Totenreich eingingen. Am Parnassos auch landete Deukalion — ein Schiffer wie Odysseus; es entstieg dort also mit andern Worten das Leben aus der winterlichen Flut, nach dem es lange in der Larnax aufsenweltlich umhergeirrt war.

Unaufgeklärt läfst es Homer, warum Autolykos als »ein Zürnender« kommt, warum er Männer wie Frauen auf nahrungsprossender Erde mit seinem Zorn bedroht, und weshalb er auch sein Enkelkind als Zürner benannt wissen will. Indem Autolykos seinem Enkelkinde einen Namen giebt,

handelt er ausdrücklich an Stelle der Eltern, denen eigentlich die Namengebung zukommt. Nun hat aber Odysseus zwei Väter Laertes und Sisyphos, und in beider Namen, als eine Vereinigung ihres Wesens, giebt Autolykos als Jahresalter dem Kinde den Namen. Autolykos will das Kind benennen, giebt ihm aber nicht seinen eigentlichen Namen, sondern bezeichnet dasselbe nach einer seiner eigenen Erscheinungsformen, seinem »Zürnen«, giebt ihm also einen seiner Beinamen. Odysseus ist daher einer der Beinamen des Jahresallgottes oder Jahresalten. Wenn aber Odysseus den Menschen den goldenen Sommer, die frohe Zeit der Ernte mit all den herrlichen sie begleitenden Gaben bringt, ist er kein Zürner; für diese Zeit trifft also sein Name nicht zu und kann nur proleptisch gebraucht worden sein, wie dies ja auch sonst in den Mythen z. B. bei Nyktimos nachzuweisen ist.

Der Name ist aber doppel- oder vielmehr vielsinnig wie alle mythischen Namen. Aufser der von Homer gegebenen Ableitung lassen sich noch andere aufstellen, die alle im Mythus ihren Anhalt finden. Es kann z. B. gedacht werden an *ὠδίνω*, *ὀδύνη*, *ὀδύρομαι* neben *ὀδύσσομαι*. Wenn Odysseus fern von der Menschenerde an den aufsen- und unterweltlichen Orten in seinem »Schiffe« umherirrt, ist er den Toten und Ungeborenen gleich, einer, der im Schmerz des Werdens ringt und in der Geburt zum Lebenslichte strebt (*ὠδίνω*). Als der Vielduldende ist er aber auch der Sohn des Leids und des Schmerzes (*ὀδύνη*); er ist es erst recht, wenn angenommen werden kann, dafs er nicht nur der Opferer des Wachstumsgottes ist, sondern selber einmal (im ersten Jahr der Trieteris) als solcher geopfert worden ist. Dann ist er ein »Schmerzensreich« so gut wie Pentheus, Penthilos, Megapenthes; er ist auch dann der Vieljammernde und Vielbeklagte (*ὀδύρομαι*). Ein Zürner (*ὀδύσσομαι*) ist er, wenn er bei der Heimkehr findet, dafs all sein reiches Gut verprafst ist, dafs sein Weib von frechen Freiern umbuhlt wird oder gar (nach andern Berichten) die Ehe gebrochen hat; ein Zürner ist er auch, wenn er als Städtezerstörer auftritt (Ptoliporthes), wenn er die Stätte des Segens, die fruchtbare Flur,

durch Salzsäen veröden und zu fernerem Anbau unfähig machen will, blofs um dem unabwendbaren Geschick und dem Zug ins Jenseits (nach Troia) zu entfliehen. Ein Zürner ist er auch, wenn er das Land der Menschen verlassen hat, in die Aufsen- oder Unterwelt abgesegelt und so im Wesen des Jahresallgottes oder Jahresalten wieder aufgegangen ist. Dann ist er seinem Grofsvater und Namengeber Autolykos wesensgleich geworden, dann erst wohnt er bei diesem im hohen Hause der Mutter und trägt dessen Eberkopfhelm, das unsichtbar machende Hoheitszeichen des unsichtbaren Herrschers der Toten und Ungeborenen, des grofsen Wandlers der Gestalten[1]). Er ist dann dem aufsen- oder unterweltlich gewordenen Kronos gleich, der, nachdem die goldene Zeit seiner Herrschaft über die Menschenwelt abgelaufen ist, der Herrscher der Kronionen oder Toten wird. Wenn berichtet wird, dafs Odysseus bei den Tyrrhenern »Nanos«[2]) geheifsen habe, so weist dieser Name wohl

---

[1]) Als solchem gebührt dem Aufsenweltsgott auch der Name Morpheus, der ursprünglich nicht lediglich den Traumgott bezeichnet hat. Aphrodite Morpho ist gleichfalls die aufserweltliche Mutter des Lebens und Todes, welche die verschiedenen Lebeformen und Gestalten fortwährend neu gebiert und zerstört. Ihr verhülltes Haupt und ihre gefesselten Füfse lassen an dieser Auffassung keinen Zweifel aufkommen. (Paus. III, 35, 1).

[2]) Vielleicht ist auch die Sage, dafs die Tyrrhener ihn »Nanos« nannten, durch eine Ableitung von *νάνος* (Käsekuchen) entstanden. Der Name *Τυῤῥηνός* (*Τυρσηνός*) wurde mit *τυρός* (Käse) zusammengebracht und dann dieser Ableitung entsprechend den Tyrrhenern ein *νάνος* als Bild und Name ihres Gottes angedichtet. Wenn wir aber an die »Dreikäsehoch« oder »Kasermandl« unserer Sagen denken, und uns erinnern, dafs dieselben nur eine Art von Däum- oder Fingerlingen, also von Ungeborenen sein sollen, so erhält die Sache freilich eine etwas andere Beleuchtung, zumal wenn dabei die griechischen *τί-τυροι* in Betracht gezogen werden. Durch ihren Namen sind letztere geradezu die Kasermandl. Käse und Käsekuchen sind vorzugsweise eine Winterspeise zur Zeit, wo die Herden nur wenig Milch geben, da sie auf den Triften keine Nahrung mehr finden. Der Käslaib ist aber auch wie alles Bauchige und Kugelige das Sinnbild des Mutterschofses, aus demselben Grunde wie die Granate, die Mandel, die Quitte, die Feige, der Apfel, die Bohne und Erbse, die Zwiebel, der Knoblauch,

auf die maionischen Kulte Vorderasiens hin und bezeichnet gleich Nannos (vgl. auch Nana in der Agdistissage) oder Nannakos den verlebten Alten, den Jahresalten. Anderseits kann der Name auch aus νάννος (Zwerg) gedeutet werden. Der Fürst der Aufsenweltlichen wird in vielen Sagen als ein zaubergewaltiger Knirps, ein Fingerling dargestellt, weil er eben (vgl. Πυγμαίων = Adonis) ein Lebenskeim, der Erste der Pygmaien oder Ungeborenen ist. Da aber aus diesem zaubermächtigen Urkeim die riesenhaftesten Lebensformen sich entwickeln können, zeigt er sich oft auch als gewaltigen Riesen und Unhold.[1])

---

der Kürbis Sinnbilder des den toten Wachstumsgott umschliefsenden Mutterleibes sind. Auch der Kopf und jedes kopfartige Gebilde, jedes bauchartige Gefäfs sind solche Symbole des im Mutterschofs ruhenden Lebenskeims. Der Kopf des Kyros im Schlauch der Tomyris, die von Lityerses in die Garben gebundenen Köpfe der Fremden, das Gorgonenhaupt und die Köpfe der Aigyptiaden im Lernaquell, die im Dienst der Praxidiken geopferten Köpfe, das frischblutende Haupt auf dem Capitolium u. a. zeigen die weite Verbreitung dieses Symbols, dessen eingehende Erforschung manchen Nebel von den Augen der Mythologen verscheuchen würde. Besonders ist auch der Verwendung und Symbolisierung der γελγίς (vgl. Golgoi), des σκόροδον, des κρόμυον, der σκίλλα, der κολόκυνθα, der σικύα im Kult der einzelnen Völker nachzuforschen, wobei sich eigentümliche Beziehungen zu Apollon und Athene ergeben werden.

[1]) Der in den Schofs der Allgottheit zurückgekehrte Wachstumsgott ist der grofse Lebenskeim, den die Mythen oft als Finger, Hand oder Spanne (Span) bezeichnen Palaimon scheint zwar auf πάλιν und αἷμα zu gehen und den aus dem Blute Wiedergeborenen bezeichnen zu sollen. »Palamedes« aber geht sicher auf die παλάμη und bezeichnet den grofsen handfertigen Künstler und Erfinder, der als Wachstumsgott aufsenweltlich alle Lebeformen gestaltet, den Vater und Führer der Aufsenweltlichen, welche als kunstreiche Hände ihrem Herrn und Meister zur Seite stehen und nur Vervielfältigungen seines Wesens darstellen. Dem Palamedes als dem unter dem Bilde einer Hand gedachten alles erschaffenden Lebensurkeim stellt sich der Sohn des Eupalamos oder Palamaon, Daidalos, zur Seite. Daidalos ist eine Bezeichnung für den »Kretischen« d. h. aufsenweltlichen Zeus, der auch als »Künstler« Asios bezeichnet wird, weil er aus Stäubchen und Atomen alles Leben erschafft. Ein solcher »Künstler« ist auch Pygmalion, der den Stein liebende und den Stein be-

So kann und mufs sogar der Name Odysseus verschiedenartig gedeutet werden. Die Odyssee hebt allerdings an der angezogenen Stelle nur die eine Beziehung des Zürnens hervor. Autolykos will aber durch die Namengebung ihn als ein seinem eigenen gleichartiges Wesen kennzeichnen. Der Gott des alten Jahres weiht gleichsam das in Odysseus verkörperte neue Jahr ein und erkennt denselben durch die Namengebung wie durch

---

seelende Herr der *πυγμαί*, der als Fäustlinge gedachten Ungeborenen, gewissermafsen also der grofse »Faust«. Er ist nicht zu trennen von Dido (= Dodo), der Städtegründerin, die als Pyrrha gleichfalls den Stein beseelt. Adonis, der geopferte Wachstumsgott, ist ein Pygmaion (Hesych.) als Herrscher der als Fäustlinge gedachten Lebenskeime. Auch Cheiron, der grofse Heldenerzieher und Arzt, ist durch seinen Namen als Herr der als *Χεῖρες* vorgestellten Aufsenweltlichen gekennzeichnet. Herakles ist idäischer Daktyl, also ebenfalls ein Fingerling und Führer der kunstfertigen Fingerlinge der Aufsenwelt, der Söhne und Sendlinge der idäischen Mutter oder der Anchiale, welche dieselben aus Händen voll Staub, die sie hinter sich warf, entstehen liefs. Auch die Kyklopen, die Künstler der Lebensschmiede, sind *χειρογάστερες* — Bauchhänder — handförmige Lebenskeime im Schofs der Allmutter. Dem entsprechend ist ihre Hüterin und Wächterin eine *Κάμπη* oder *Καμπή* (vgl. Hippokampos), welche das Sinnbild des in sich zurücklaufenden, »gebogenen« Jahres ist. Die ihr gleichfalls zur Bewachung übergebenen Hekatoncheiren sind aus derselben Vorstellung entstanden: es sind die Vielhänder, aber auch die in der aufsenweltlichen Ferne geborgenen Hände. Die arkadische Artemis *κονδυλεᾶτις* ist gleichfalls eine Art Pygmaienmutter: ihr Beiname geht auf *κόνδυλος* und bezeichnet sie als die Mutter der Fäustlinge; ihr Kult nimmt ausdrücklich auf die Geburt der Kinder Bezug. So darf sie als eine der lateinischen Mania und Manenmutter gleichartige Gottheit angesehen werden, da Mania und Manes nicht wohl von Manus getrennt werden können. Auch die Namen Ankaios (Onkaios), Ankulometes u. s. w. dürften auf gleiche Vorstellungen zurückweisen (vgl. lat. unguis). Vgl. auch lat. palma, mit welchem *πάλμυς*, *παλμύτης* bei Hesych. zusammenzustellen wäre. Für die Mythen von Olenos und dem olenischen Felsen ergiebt sich ein ähnlicher Schlufs aus Hesych.: *ὠλένας· χεῖρας· ἀγκάλας·* sowie aus *Ὠλένιον κακόν*. Auch *γυῖον* gehört hierher und mufs mit Ogygia und der Athene Gygaia, welche nur die lydische Omphale sein kann, zusammengestellt werden (vgl. Gyges als Hekatoncheir.).

die Aufnahme auf seine Kniee als seinen Nachfolger, eine Verjüngung seiner selbst an. Doch noch ein anderer mythischer Zug ist aus der bezeichneten Stelle zu erschliefsen, nachdem zuvor festgestellt worden ist, warum Autolykos als Zürnender kommt.

Als zürnend kann der Jahresgott zunächst während des Winters bezeichnet werden (vgl. *μαιμάκτης* als Beinamen des Zeus), weil in dieser Jahreszeit der Himmel den Menschen ein finsteres Angesicht zeigt und zu toben und zu wüten scheint. Auch als Todesgott, der unerbittlich alles Leben hinwegraubt, mag ihm ganz wohl diese Benennung beigelegt werden. Doch noch aus einer anderen Ursache kann der Jahresalte, wenn er lediglich als Jahresganzgott gefafst wird, den Menschen zürnen. Vielfach wird in den Mythen erwähnt, dafs die Gottheit irgend eines Versehens oder eines unterlassenen Opfers halber zürne. Der Jahreskreislauf mufs in allen seinen Teilen erfüllt werden: der Gott der Feuchte mufs den Gott der lichten Wärme verfolgen oder in niedriger Dienstbarkeit halten um dann, wenn seine Zeit abgelaufen ist, selber seinem Gegner zu erliegen und die Menschenwelt zu räumen; es mufs weiterhin der Gott der sommerlichen Jahreshälfte die Menschen beglücken und ihnen eine goldene Zeit bereiten, bis auch er von hinnen mufs; es mufs aber auch der Gott der Feuchte einen Sohn zeugen, der vom Gott der lichten Reifezeit dem Tode zum Heil der Menschen überliefert wird. Die Opferung des Wachstumsgottes in den Erstlingen des tierischen und pflanzlichen Lebens ist ein notwendiger Bestandteil des Jahreskreislaufs und des denselben sinnbildlich darstellenden Kultjahrs; wo dieselbe unterbleibt, fehlt etwas am Jahre, hat man dem Jahr oder Jahresgotte das ihm Gebührende nicht geleistet, hat man seine Opfer vernachlässigt. Diese Vernachlässigung des Ernteweihopfers sucht der Jahresgott gewöhnlich durch eine Seuche oder siechmachende Krankheit d. h. durch Hungersnot und Viehsterben heim. Die von Gott geordnete Weihe der Ernteerstlinge wendet den himmlischen Zorn ab oder beschwört ihn, wenn er schon ausgebrochen ist.

Wird der Zorn des Autolykos unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, so erklärt sich ohne Schwierigkeit sein Zürnen, das Männer und Frauen bedroht; es erklärt sich auch ohne Schwierigkeit der ganze Vorgang, den Homer uns erzählt. Autolykos verlangt als Jahresallgott von den Jahresteilgöttern und den ihnen anhangenden Menschen zürnend die Darbringung des unterlassenen Erstlingsopfers und erscheint selbst um dasselbe entgegenzunehmen. Die Jahresteilgötter sind die Eltern des Kindes. Autolykos verlangt von ihnen, sie sollen ihm den Sohn in das hohe Mutterhaus am Parnassos senden, damit er ihn reich beschenken könne. Da aber die Behausung des Autolykos als der Muttererdenschofs, als die Aufsen- oder Unterwelt erkannt worden ist, so mufs die Erfüllung dieses Wunsches einer Tötung oder Opferung gleich geachtet werden.

Nun hat nach dem Zeugnis Homers Odysseus wirklich diese Reise gemacht. Homer sagt jedoch nicht, wann und in welcher Lebenszeit der Laertiade dieselbe unternimmt. Die Worte lauten in unmittelbarem Anschlufs an das von Autolykos gestellte Verlangen: *τῶν ἕνεκ' ἦλθ' 'Οδυσσεύς, ἵνα οἱ πόροι ἀγλαὰ δῶρα.* Es würde, wenn das Gedicht den Odysseus nicht vorher als *παῖδα νέον γεγαῶτα* bezeichnet hätte, der Annahme nichts im Wege stehen, dafs er sofort mit Autolykos die Reise angetreten habe. Der Zusammenhang des Gedichts fordert, trotz des zweideutigen Ausdrucks, die Annahme, dafs er als Jüngling die Reise angetreten habe. Der Mythus erfordert eine solche Annahme nicht. In den Mythen werden die Heroen oder Erscheinungsformen des Wachstumsgeistes bald als neugeborene Kinder ausgesetzt und geopfert, um dann »gerettet« in die Aufsenwelt oder das Totenreich einzugehen, bald auch erleiden sie den Tod erst als Knaben oder Jünglinge. In der Odyssee erscheint durch die Zweideutigkeit des Wortlauts eine Vermittlung zwischen diesen Vorstellungen gesucht zu sein.

Die Opferung des Kindes und seine Hingabe an Autolykos ist aber durch die Mitteilung, dafs Odysseus die verlangte Reise zum Grofsvater gemacht habe, nicht einzig und allein bestätigt;

es ist dieselbe auch darin erkennbar, dafs die Amme Eurykleia ihren Pflegling gleich bei seiner Ankunft nach vollendetem Mahl ihm auf die Kniee legt und ihn zur Namengebung auffordert. Das Mahl mufs als Opfermahl angesehen werden, ähnlich jenem Opfermahl, welches die Lykaoniden dem über die Bosheit der Menschen zürnenden, bei ihnen in Knechtsgestalt auftretenden Zeus Lykaios bereiten, indem sie ein *βρέφος ἐπιχώριον* schlachten und ihm zur Speise vorsetzen. Nicht um neue Frevelthaten zu begehen, sondern um den Zorn des Gottes zu wenden erfolgt das Lykaonidenopfer. Um den Zorn des Autolykos zu beschwören wird Odysseus ihm auf die Kniee gelegt und ihm zu eigen gegeben, und er erkennt ihn als ein ihm gehöriges, ihm verfallenes Kind an, indem er ihm seinen Namen giebt. Sowie der jüngste Lykaonide als Nyktimos im Schofs der Mutter Erde geborgen wird, so auch wird des Laertes Knäblein als »Odysseus« von Autolykos nach dem hohen Haus der Mutter, dem Muttererdenschofs mit fortgeführt. Wie am Lykaion Nyktimos der Lykaonide zur Zeit der Deukalionischen Flut herrscht, so erscheint auch am Parnass bei Lykoreia, wohin heulende Wölfe den Menschen den Weg zeigen, Deukalion mit seiner Larnax — ein Schiffer wie Odysseus.

Nachdem die Amme das Knäblein dem Autolykos auf die Kniee gelegt hat, ruht es im Schofse des Jahresalten — *θεῶν ἐν γούνασι κεῖται.* Letzterer Ausdruck (vgl. Abrahams Schofs!) ist aber eine Bezeichnung der Aufsen- oder Unterwelt, des Totenreichs. Im Schofse der Götter ruhen die Toten und Ungeborenen. Dem zürnenden Allgott des Jahres wird zur Beschwichtigung seines Zornes das Knäblein auf den Schofs gelegt oder, mit anderen Worten, geopfert. Der Wachstumsgeist kehrt in den Schofs, die Schenkel und Lenden seiner Erzeuger oder des ihre Vereinigung darstellenden Jahresallgottes oder Jahresalten zurück. Da Wasser Vorbedingung für jedes Wachstum ist, und das Wachstum zuerst aus der Feuchte entsteht, lassen die Mythen den Wachstumsgott nach seiner Opferung ins Wasser stürzen und stellen ihn zunächst

als Wassergeist dar. Das Wachstum braucht aber zu seinem Gedeihen nicht nur dunkle Feuchte, sondern auch lichte Wärme oder Feuer; es entwickelt sich aus der Vereinigung beider, der Brunst, welche der Wachstums- oder Schöpfungstrieb ist. Auf den Knieen des Autolykos ruhend oder im grofsen Mutterhause an dem von der Deukalionischen Flut umrauschten Erdnabel weilend ist der geopferte Wachstumsgott Odysseus der aufsenweltliche Keim oder Trieb neuen künftigen Lebens, ist das noch ungeborene neue Jahr bez. ein Teilgott desselben. Der Geopferte des alten Jahres tritt sehr oft in den Mythen als Opferkönig des neuen Jahres auf, der seinerseits wieder seinen Sohn und in diesem allerdings wieder auch sich selber oder einen Teil seines Wesens opfert. Darum sagte ich an einer früheren Stelle mit Recht: »Odysseus ist das in der Ernte geopferte Gotteskind oder aber der Reifer und Heimser dieser Ernte. Jener oberflächlichen Mythendeutung, die für alles gleich eine Sonnen- oder Mond- oder Morgenrötegöttin bei der Hand hat und sich alle ihr unerklärlichen Züge mit dem Rufe »Meteorosophismata! Meteorosophismata!« vom Halse schafft, mufste natürlich dieser Sinn des Odysseusmythus entgehen und ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch bleiben. Das Gold des Mythus, seine Naturbedeutung, liegt meistens nicht an der Oberfläche, es mufs oft mit grofser Mühe gegraben und gewaschen, ausgepocht und geläutert werden. In der Form, in welcher uns die Mythen überliefert sind, können dieselben nicht mehr als Erzeugnisse des schlichten, einfältigen Verstandes des Naturmenschen gelten, sie sind Ergebnisse klügelnder Priesterweisheit, welche zwar die uralte Grundformel des Mythus, wie sie noch im Gesang der Peleiaden von Dodona in erhabener Einfalt nachklingt, in ihrem innersten Kern unangetastet liefs, aber auf Grund der im Laufe der Zeit gewonnenen richtigeren und tieferen Naturerkenntnis sowie auf Grund der Kult- und Kulturfortschritte und Stammesbildungen weiter ausgestaltete und vertiefte. Von Zeit zu Zeit bedurfte

das Stammes- und Tempelcredo einer Neuformulierung, teils um eingetretenen politischen Veränderungen z. B. Neuansiedlungen oder Stammesvereinigungen gerecht zu werden, teils aber auch um kulturelle Fortschritte oder Umwälzungen in demselben zum Ausdruck zu bringen. Bei dieser oft mit der gröfsten Spitzfindigkeit, mit Kniffen und Pfiffen durchgeführten Neuformulierung des Mythus mufsten natürlich manche Züge der früheren Formel ausgeschieden werden; aber die urteilslose grofse Menge, die »Profanen«, welche den Mythus nur äufserlich auffassen, nicht aber in seinen geheimen Sinn eingeweiht sind, hängen zäh an dem Altüberlieferten, den bisherigen Anschauungen und Bräuchen[1]). Der bisherige Glaube, soweit der Tempel ihn nicht mehr billigt und heiligt, wird zum Neben- oder Aberglauben, der mit einzelnen am Heiligtum selber nicht mehr geübten Bräuchen in den Familien und Gemeinden neben dem Stammes- und Tempelkult sich erhält. Als solche bei den Neuformulierungen des Stammes- und Tempelcredo ausgeschiedenen Züge stellen sich viele Ortskulte dar; als solche sind auch jene abweichenden und vielfach sonderbaren Angaben und Berichte anzusehen, welche neben der allgemeinen Mythenformel bei einzelnen Schriftstellern sich erhalten haben. Die Grundform des Mythus in ihrem innersten Kern und Wesen blieb aber immer erhalten und mufste erhalten bleiben, weil ja die Natur und der Jahreskreislauf immer dieselben bleiben. Die Ausgestaltung der Grundformel, ihr äufserlicher Aufputz ist aber nach Zeit und Ort verschieden und vielfachem Wechsel unterworfen. Die Mythen und Kulte der Indogermanen, Semiten und Chamiten sind agrarische Mythen und Kulte und setzen eine Kulturstufe voraus, auf welcher die Menschen bereits ansässig waren und einen wenn auch sehr primitiven Ackerbau trieben. Über diese Kulturstufe hinaus können wir über den Ursprung des Mythus nichts Sicheres fest-

1) Es ist wohl unnötig, Beläge für diese Behauptung beizubringen; die Religionsgeschichte der neueren und noch der neuesten Zeit spricht hier deutlich genug.

stellen, wohl aber speculieren, allerdings auf die Gefahr hin, dabei ins Bodenlose zu versinken. Ja es kann behauptet werden, dafs es vor der bezeichneten Kulturstufe wohl mythische Vorstellungen, nicht aber Mythen im eigentlichen Sinne gegeben habe. Man wird mir freilich die Mythen der Wander-, Hirten- und Räubervölker oder die Mythen der sog. Naturvölker entgegenhalten; aber noch ist nicht bewiesen, dafs diese Wander- und Naturvölker nicht die verlorenen Söhne oder die Cretins der Kulturvölker sind. Mythus im engeren und eigentlichen Sinne ist eine heilige »Sage«, welche zu irgend einer Zeit einmal Wissen und Gewissen einer Genossenschaft oder bürgerlichen Gesellschaft gebunden hat. Mythus bedeutet demgemäfs eine heilige »Sage«, über welche eine Gemeinschaft, also mindestens zwei Personen sich verständigt haben, und welche von ihnen als etwas ihre Gemeinschaft Bindendes und Verpflichtendes angenommen ist. Ein Einzelner für sich kann wohl mythische Vorstellungen bilden, aber keinen Mythus; die von einem Einzelnen gebildete mythische Vorstellung wird dann erst zum Mythus, wenn mehrere sie angenommen haben und als ihre innerste Herzensmeinung »erzählen«. Zu festen Vorstellungen über die Natur kann aber der Mensch nur an einem festen Wohnort kommen; bei unstätem schweifendem Leben jagt ein Eindruck den andern, und können keine bleibenden, nachhaltigen Vorstellungen sich erzeugen. Es läfst sich sogar nachweisen, dafs Kulturvölker, welche infolge irgendwelcher Ereignisse zu Wander- und Raubvölkern werden müssen, ihre früheren Mythen bis auf kümmerliche Überreste verlieren.

Die vorstehende kurze Erörterung über das Wesen des Mythus glaubte ich, trotzdem ich dabei späteren Ausführungen über diesen Gegenstand bereits vorgriff, dennoch an dieser Stelle geben zu müssen um darzuthun, warum ich keine »Meteorosophismata« annehmen kann und mich dazu verpflichtet halte, die Odysseussage bis in ihre geringsten Einzelheiten, sofern sie nur echte Überlieferung darstellen, zu erforschen und auszudeuten. Ohne dieses »kleinliche und peinliche« Untersuchungsverfahren würde

z. B. die Autolykosepisode wie so vieles Andere unerklärt bleiben oder mit irgend einer schillernden Erklärung, wie sie z. B. Ameis in seiner Schulausgabe der Odyssee versucht, abgethan werden müssen. Die Autolykosepisode enthält aber mehr als man hinter ihr vermutet, mehr auch noch als oben über dieselbe bereits gesagt worden ist und hier gesagt werden soll. Nur auf Einzelnes will ich noch aufmerksam machen.

Bedeutsam ist z. B. der Zug, dafs die Amme das Kind dem Jahresalten auf die Kniee legt und so die Übereignung oder Opferung ihres Pfleglings vollzieht. Die Nähr- oder Stiefeltern erscheinen in den Mythen fast ausschliefslich mit der Opferung des Wachstumsgottes betraut, weil sie eben die Vertreter der das Wachstum tötenden Reifezeit sind. Die Bräuche bei der Übergabe des Kindes von der Erzeugerin oder Gebärerin an die Nährmutter und Pflegerin sowie bei der Anerkennung des Neugeborenen durch den Vater haben die Mythen vielfach beeinflufst und sind auch in der Autolykosepisode deutlich erkennbar. Auch die uralte Vorstellung, dafs das Erstgeborene in irgend welcher Form der Gottheit zu eigen gegeben, ihr geweiht oder geopfert werden müsse, spielt nachhaltig hier ein. Die Übernahme des Kindes von der Gebärerin durch die Amme oder Pflegerin hat auch noch einen anderen Grund, der jedoch erst im Zusammenhange einer ausführlichen Besprechung des Ahnenkults behandelt werden kann. Wie wichtig dieser Zug ist, geht u. a. aus dem Mythus von der Geburt der Letoïden hervor: die neugeborenen Kinder erhalten sofort, da die Mutter selber nicht nähren darf, als Amme die Themis, welche bereits früher als eine Vertreterin der sommerlichen Erdgöttin erkannt worden ist, oder die Ortygia, welche natürlich wieder die Erdgöttin Leto selber unter anderem Namen und in anderer Erscheinungsform ist. Auch Zeus Kronion selber hatte eine Amme und Nährmutter.

Der Name Eurykleia steht im Gegensatz zu Antikleia, wie schon aus der letzteren Benennung selber hervorgeht. Von Antikleia, die aus Sehnsucht nach dem »fernen« Sohn stirbt, geht die Pflege an Eurykleia über. Es ist aber auf grund zahl-

reicher Analogieen anzunehmen, daſs Antikleia stirbt oder sich den Tod giebt zu der Zeit, wo ihr neugeborener Sohn geopfert und so aus der Menschenwelt »entfernt« wird. Die Überlieferung berichtet gerade über die Eltern des Odysseus äuſserst lückenhaft und verworren; doch ist die Vermutung begründet, daſs die erste Entfernung des Odysseus in das Jenseitsland oder Totenreich, also diejenige, welche durch Opferung und Übergabe des Kindes an Autolykos bewirkt wird, verwechselt worden ist mit der zweiten Entfernung, die Odysseus über sich ergehen lassen muſs, weil er selber seinen Sohn geopfert hat. Es liegt eine Verwechslung des ersten mit dem zweiten Jahre der Trieteris, des geopferten mit dem opfernden Odysseus vor.

Der Name Eurykleia erinnert ferner an Eukleia, eine Benennung der Artemis, welche besonders in Theben üblich war. Diese Zusammenstellung erhält zunächst Bedeutung durch die Angabe, daſs Antikleia eine vertraute Freundin der Artemis gewesen sei und wie diese die Jagd geliebt habe. Es ist ferner zu beachten, daſs Phokis und Boiotien, das Land der Arnaier, welche an Penelope-Arnaia oder Arnakeia als Stammmutter erinnern, als diejenigen Stationen anzusehen sind, von welchen aus die Odysseussage nach dem westlichen Griechenland und seinen Inseln sowie nach der Peloponnes, insbesondere nach Messenien, Lakonien und Arkadien, sich verbreitet hat. Beziehungen der Sage zu Attika, Korinth und Argolis sind gleichfalls nachzuweisen, doch ist die Namengebung vielfach verschieden, namentlich tritt auch statt der Artemis hier Athene in Beziehungen zu Apollon.

In Phokis und Boiotien scheint nun für die Opferung des Odysseus und seine Übergabe an Autolykos, den Jahresalten, eine andere mythische Formel verbreitet gewesen zu sein als auf den westgriechischen Inseln und in der Peloponnes. Ich will sie hier wenigstens kurz andeuten ohne ihr tiefer nachzuforschen. Autolykos im Eberkopfhelm Amyntors ist durch seinen Kopfschmuck als ein einem Eber ähnliches Wesen, als ein in Ebergestalt auftretender Gott gekennzeichnet. Auch der Name des Sisyphos, der als

zweiter Vater des Odysseus gilt, hat eine ähnliche Beziehung. Die erste Silbe ist entweder die Reduplikation oder sie ist jener Vorschlag, welcher uns so oft in der Form *σε*, *σι*, *σ* entgegentritt und mit der Kraft des Artikels den Gattungsnamen als Eigennamen, gleichsam als das göttliche Urbild der Gattung oder Art bezeichnen zu sollen scheint (vgl. *Σ-μινθεύς*, *Σε-μέλη*, *Σε-λήνη*, Se-miramis, Se-leukos u. a.). Das übrige Wort ist auf *σῦς* zu deuten und erinnert in seiner Bildung an *σύφαξ*, *σῦφαρ*, *συφεός*, *συφός* (dazu aeol. *ῥοφός*). Also auch Sisyphos kennzeichnet sich durch seinen Namen als ein einem Eber ähnliches Wesen, als eine in Ebergestalt auftretende Erscheinung eines Jahresteilgottes. Autolykos im Eberhelm und Sisyphos, der durch seinen Namen an ein Borstentier erinnert, sind also Grofsvater und Vater des Odysseus. Als Ursprungsland und Geburtsstätte des letzteren wird aber ausdrücklich Alalkomeneia in Boiotien genannt. Dort soll Antikleia (wohl nach boiotischer Sage, die der in Boiotien heimische Plutarch uns berichtet[1]) mit Odysseus niedergekommen sein, dann aber soll Laertes zur Erinnerung an diesen Vorfall die Hauptstadt der Insel Ithaka Alalkomenium genannt haben — eine mythische Umschreibung für die Thatsache, dafs von Boiotien und Phokis aus die westgriechischen Inseln besiedelt worden sind und ihre Mythen und Kulte empfangen haben.[1]) Nun hiefsen aber die Einwohner von Boiotien früher Hyanten, und in Übereinstimmung mit diesem Namen mufsten die einheimischen Gottwesen als würdige Ahnen des Volkes gleichfalls als Eber auftreten. Auch wenn der Mythus den Odysseus aus dem Phaiakenlande in die Menschenwelt gelangen läfst, bewegt er sich in ganz denselben Voraussetzungen, denn Phaia ist der Name des krommyonischen Schweins. In Ebergestalt tritt auch Apollon, der spätere Gott des phokisch-boiotischen Landes, zuweilen auf, besonders im

[1]) Da die argivischen und thebanischen Mythen und Kulte für eine bestimmte Zeit einander gleich sind und zusammenfallen, so konnte die früher erwähnte Besiedlung Westgriechenlands durch Argiver (Kyklopen) nicht die religiösen Vorstellungen der Ansiedler stören und verwirren.

Mythus von Adonis oder Attes, zu dem in ihren ersten erkennbaren Anfängen die Mythen von Apollon und Athene zurückführen. Doch auch sonst ist Apollons Beziehung zum Ebersymbol noch genugsam nachzuweisen. Sein Liebling, der durch böses Verhängnis von Apollons eigener Hand den Tod findet, ist Hyakinthos (oder ursprünglich wohl Hya-kynthos in Hinweis auf Apollon *Κύνθιος* und die Artemis *Κυνθία*[1]). Der Name mufs gleichfalls auf *ὗς* zurückgeführt werden. In Apollons delphischem Heiligtum ruhte aber ungeboren oder »tot« Dionysos als Liknites im *λίκνον*, der Getreideschwinge, welche zugleich Wiege und Sarg des Wachstumsgottes sowie das Sinnbild des den Ungeborenen oder Toten verhüllenden Muttererdenschofses ist. Ein Beiname des Dionysos oder wohl sein eigentlicher Name ist aber Hyes oder Hyas, durch den er sich ebenfalls als ursprünglich wesensgleich mit dem maionischen Attes kundgiebt. So ist also Apollon im Hyantenlande Pfleger des Dionysos Hyes und zugleich der in Ebergestalt auftretende Mörder des Adonis (= Attes Hyas). Bei seiner Orakelstätte befand sich Hyampeia als Eingang zur Unterwelt, statt dessen erst später das benachbarte Nauplia die Stätte der Felsenstürze wurde. Es ist sogar zu vermuten, dafs Apollons Liebling Hyakinthos mit Hyas oder Dionysos Hyas wesensgleich gewesen ist, dafs der Name nur eine Bildung ist, welche aus dem bei den Dionysosfesten erschallenden Ruf *ὗε! κύε!* entstanden ist. An den Regen ist die Zeugung des Wachstumsgottes vor allem geknüpft, wie die Ausdrücke *ὕεται χρυσός*, *ὕεται ἄρτος*, *ὕεται σῖτος* beweisen. In goldenem Regen wird der Wachstumsgott, das Goldkind, geboren; bei seinem Erscheinen in der Menschenwelt kann es, den unzähligen Lebeformen entsprechend, jede beliebige Gestalt annehmen, kann es als Tier oder Pflanze oder auch in Menschengestalt den Menschen sichtbar werden. Gewöhnlich wird ihm in jeder Landschaft

[1]) Die Namen *Κύνθιος* und *Κυνθία* gehen wie so viele andere z. B. Kythera, Kydonia, Kydnos, Kytaia, Kytisoros auf das Wort *κύω* zurück und bezeichnen die aufsenweltlich oder an den Grenzen des eigenen Landes gedachten Orte des Ursprungs und Endes.

diejenige Gestalt beigelegt, welche dem wichtigsten Nahrungsmittel des Landes entspricht, jedoch nicht so ausschliefslich, dafs nicht daneben noch andere Sinnbilder des Wachstums in Gebrauch gewesen wären. Die bildliche Darstellung des Wachstumsgottes ist dann mafsgebend für die bildliche Darstellung seiner Erzeuger, denen er ja in seiner aufsenweltlichen Phase vereint und angeglichen ist. Es hat also, da der Ursprung der Odysseussage im Hyantenlande zu suchen ist, die Annahme durchaus nichts Widersinniges, dafs der Grofsvater des Odysseus ebenso wie sein Vater als ebergestaltige Gottwesen verehrt worden sind. Ihnen wird Odysseus gleich, wenn er im Phaiakenlande weilt oder den Eberhelm des Jahresalten sich aufsetzt.

Ist aber der Jahresalte selber ein Eber, dann erhält die am Parnassos stattfindende Eberjagd eine ganz andere Bedeutung. Wie Apollon in Ebergestalt dem Adonis die Todeswunde schlägt, so auch tötet der im Eberhelm daherschreitende Jahresalte (oder sein Sohn Sisyphos) seinen Enkel Odysseus. In der Odyssee wird natürlich die Wunde als nicht tötlich bezeichnet, denn wo blieb andernfalls der Stoff des Epos? Die Wunde ist derselben Art wie die Fufswunden des Oedipus, deren Narben er später noch ebenso trägt wie Odysseus die Narbe der vom Eberzahn geschlagenen Verletzung. Oedipus wird von seinem Vater Laïos, der durch seinen Namen an Laertes erinnert[1]), in der bekannten Weise verstümmelt und dann ausgesetzt, auf dafs er sterbe. Für den opfernden Vater ist er ja auch gestorben, weil er unerkannt in der Ferne lebt. Die Fufslähme, mit der ja auch Hephaistos, der aufsenweltliche Schmied des Lebens, behaftet ist, oder die Fufsschwäche, die trotz seiner schnellen Füfse dem Achilles anhängt, oder

---

1) Das Wort »Laïos» geht sowohl auf λαός wie auf λᾶς und bezeichnet durch diese doppelte Beziehung den auf dem »Stein« hausenden, den Opferherd und damit das Genesion des Volkes hütenden »Vater des Volkes«. Es hat eine sinnverwandte Bedeutung mit »Basileus«. Oft auch wird der Steinalte als derjenige bezeichnet, welcher das Volk aus dem Stein oder Felsen erzeugt hat (vgl. Agdistis, Pyrrha, Pygmalion).

Wunden irgend welcher Art sind bei allen Heroen Überbleibsel einer früher erlittenen Opferung oder Tötung. An dem wiedererstandenen, verjüngten Heros bleiben die Wundmale sichtbar zur Erinnerung an den erlittenen Tod.

Die Homerische Erzählung läfst den Odysseus mit den Söhnen des Autolykos, nachdem dieselben am Abend zuvor — die Tageszeit erinnert an ein Heroenopfer — ein Opfer dargebracht haben, zur Eberjagd ausziehen. Die Söhne des Autolykos sind, des Vaters Ebergestalt entsprechend, die Hyanten, die Bewohner des Landes. In ihrer Begleitung empfängt Odysseus die Wunde von dem aus undurchdringlichem Dickicht hervorbrechenden Eber[1]), den wir als den von seinen Söhnen umgebenen, vielgestaltigen, also auch in Ebergestalt erscheinenden Autolykos auffassen dürfen. Sowie Lykaon, von seinen wölfischen Söhnen, den als Landeseingeborenen erkannten Lykaoniden umgeben, seinen Enkel Arkas opfert, so schlägt hier Autolykos in Ebergestalt, von den Hyanten umringt, seinem Enkel Odysseus die Todeswunde. Der spätere Herrscher und Hüter des Parnassos ist Apollon, der durch seinen Beinamen Lykeios sowie auch durch die von ihm zuweilen angenommene Ebergestalt dem Autolykos[2]) sich gleichstellt. Andere Identitäts-

[1]) Die Schilderung des Dickichts, in welchem der Eber sich versteckt hält, entspricht fast wörtlich der Stelle Od. V. 478—490.

[2]) Der in Ebergestalt dargestellte Jahresalte wird zuerst wohl nicht den Namen Autolykos geführt, sondern vielleicht Hyas geheifsen haben; »Autolykos« erinnert an das Wolfssymbol. Da jedoch der Mythus erzählt, dafs Autolykos unter den verschiedensten Gestalten aufgetreten sei, so ist damit der Widersinnigkeit begegnet, dafs er als Wolf bezeichnet und als Eber dargestellt wird. In der späteren Zeit verwirren sich auch die mythischen Bilder, und die Namen werden nicht mehr in ihrer appellativen Kraft empfunden, so dafs man an dem in Ebergestalt auftretenden »Wolf« keinen Anstofs nahm. Wie sehr im Kult die Bilder wechseln und doch trotz aller ihrer Verschiedenheit neben einander fortbestehen können, zeigen u. a. viele der heutigen Litaneien, in denen unter den mannichfaltigsten Bildern Gott und Gottessohn sowie die Heiligen angerufen werden.

beweise lassen sich aus dem von Odysseus im Schilde geführten Delphinsymbol, welches neben dem Wolfsymbol in dem apollinischen Mythenkreise wie in der Odysseussage auftritt, unschwer erschliefsen. Um Mifsdeutungen zu vermeiden, bemerke ich, dafs auch Apollon, während seiner *ἀποδημία*, wann er wegen der Ermordung des Python flüchtig ist und Schuldsühne sucht, oder wann er bei Admetos wegen Tötung des Kyklopen zur Strafe die Herden hütet, als aufsenweltlich und in das Wesen des Jahresallgottes aufgenommen zu denken ist, mithin dieser selber sein kann. Apollon tritt zwar vorwiegend als der Gott des lichten reifenden Sommers auf, dem Kronos gleich, dem er auch durch seinen Beinamen Karneios (Karnos) näher zu treten scheint. Aber so gut wie Kronos gleich nach der Opferung seines Sohnes von hinnen mufs, in die Unterwelt steigt, zu den Inseln der Seligen flieht oder »schläft«, ebensogut mufs auch der mordbefleckte Apollon seinen Herrschersitz meiden und »Strafe« leiden, umherirren, Knecht sein, bis er entsühnt ist. Indem Apollon den Drachen Python tötet, handelt er genau wie Odysseus, welcher seinen Gefährten oder vielmehr seinen Sohn, der auch als Drakon oder laïscher Drache bezeichnet wird, den »Temesanern« ausliefert und zur Tötung überläfst; wie Odysseus ist auch Apollon ein Kyklopentöter, und diese Tötung hat für ihn ähnliche Folgen wie für Odysseus. Es ist also anzunehmen, dafs Odysseus und Apollon ihrem Wesen nach sich entsprechen, dafs Odysseus eine ältere Bezeichnung des seinen Sohn opfernden und dann in die Aufsenwelt getriebenen Gottes der sommerlichen Jahreszeit ist, dafs vielleicht die Arnaier dasselbe Gottwesen, das die Dorer am Parnassos später »Apollon« benannten, als »Odysseus« bezeichnet haben.

Die Hinopferung des Gottessohnes wird in den Mythen vielfach unter dem Bilde einer Jagd dargestellt. Es war die Wahl dieses Bildes insbesondere da notwendig oder doch nahe gelegt, wo man, dem Namen des Volkes entsprechend, den Wachstumsgott unter dem Bilde eines jagdbaren Tieres darstellte. Diejenigen Gottheiten, welche als Opferer ihres Sohnes auftreten, gelten dementsprechend als Jäger, die

nach der Jagd, d. h. dem Sohnesopfer aufsenweltlich zu »wilden Jägern« oder »Heljägern« werden. Da der Geopferte oft im zweiten Jahr der Trieteris als der Opferer selbst erscheint, so tritt demgemäfs auch der in den Opfertod Gejagte im weiteren Verlauf des Mythus als Jäger auf[1]). Die Jagd erscheint in diesem Falle als ein Opferbrauch, eine Vorstellung, die in den mittelalterlichen Jagdbräuchen noch ziemlich deutlich, in den heutigen nur noch dunkel erkennbar ist. Als ein besonders wertvolles Beutestück erscheint in den mythischen Jagden die Haut des Jagdtiers. Ist letzteres der Wachstumsgott, so ist seine Haut das die Erde bedeckende Wachstum. Dieses dauernd sich zu erhalten oder doch seine alljährliche Wiederkehr zu erzielen, wurden mit der Haut des Opfertiers, einem *Διὸς κώδιον*, allerlei sühnende Gebräuche vorgenommen, wurde sie an Bäumen oder in Tempeln aufgehängt und der Gottheit geweiht. Das die Erde bedeckende Wachstum ist der Sohn der Erde, aber auch das bunte, den Jahreskreislauf in seinen Phasen darstellende Gewand der Erde. Der Sohn der Erde trägt zum Unterschiede von allen anderen Gewachsenen und Erdwesen, seinen »Brüdern«, einen bunten, ungenähten Rock[2]),

---

[1]) Bürger in seiner Ballade: »Der wilde Jäger« scheint einer alten Überlieferung gefolgt zu sein, wenn er den Rhein- und Wildgrafen von einem Ritter auf weifsem Rofs und einem schwarzen Ritter auf feuerfarbenem Rofs umgeben sein läfst. Die beiden Ritter sind die Vertreter der Jahresteilgötter und begleiten den der *ὕβρις* verfallenen Grafen, der zuletzt selber zu einem jagdbaren Wilde wird. Auch dafs die Jagd am Sonntage während der Messe geschieht, ist bedeutsam und kennzeichnet das Ganze als eine Kulthandlung. Der Lärm der Meute und des Jagdgefolges erinnert an den Korybantenlärm.

[2]) Joseph ist der »Vermehrer« oder nach Genes. 30, 23 u. 24, »der da genommen und hinzugegeben wird«. Sein bunter Rock wird ihm von seinen zwölf Brüdern genommen, und er selbst in eine Cisterne geworfen zu einer Zeit, da kein Wasser darin war, darauf aber in das Ausland verkauft. Joseph erleidet also genau dieselben Schicksale wie der Wachstumsgott der griechischen Mythen. Auch die von dem Weibe Potiphars versuchte Verführung und deren Folgen haben zahlreiche Gegenbilder in der griechischen Mythologie.

besonders wenn er in Tiergestalt dargestellt wird. Dieses An- und Ausziehen des Gewandes, das besonders in den Athene- und Zeusmythen so augenfällig vorkommt (Pallas, Gorgo, Amaltheia) und ein Zeugnis für das hohe Alter derselben ist, bedeutet im Jahreskreislauf das Blühen und Verblühen des Wachstums. Die Panathenäengebräuche sind nur mit Hülfe dieser mythischen Vorstellungen zu erklären. Der der Athene dargebrachte Peplos ist das Sinnbild des Wachstums, der Sohn der Erdmutter und ihr Gewand zugleich. Die Darbringung des Peplos ist die Erntevorweihe. Dann aber, wann in der Pompe des Panathenäenfestes der Peplos am ragenden Maste hängt und im Schiff, dem Bilde der Schifferin Athene, (die durch ihr Schiff eine würdige Gesellin des Schiffers Odysseus ist) durch die festlich geschmückte Stadt fährt, dann ist der geopferte Sohn der Mutter vereint und ihrem Wesen wieder einverleibt wie der geopferte Arkas am Altar der Hera. Der Peplos am Mast ist ein ähnliches Sinnbild wie die Haut des Marsyas an der Fichte oder Platane, wie das an die Pinie geheftete Bild des toten Attes, den die grofse Mutter, eine vorchristliche Dolorosa, in der Höhle beweint, wie die Haut des Phrixoswidders an der Eiche im Haine des Aietes. Wie schon früher bemerkt worden ist, läfst sich über die symbolische Bedeutung der Opferhaut eine bändereiche Monographie schreiben [1]).

[1]) Dieselbe würde auch mit dem venetianischen Bucintoro d. i. der buccia des toro und der Vermählung des »Doge« oder »duca« mit dem Meere sowie mit des Dogen »Ring« sich zu beschäftigen haben und vielleicht finden, dafs zwischen Mestre im heutigen Venetien und dem alten A-mestris im pontischen Heneterlande es doch irgend welche Beziehungen geben kann. Dieser Monograph hätte auch an das mit Fellen überzogene Schiff der Euphratländer, die Baris, anzuknüpfen und zu erforschen, wie dieser Name in zahllosen Veränderungen bei den verschiedensten Völkern und in den verschiedensten Mythen zu Bezeichnung des Wachstumsgottes und seine Erzeuger und Opferer dient; er hätte auch die Bedeutung der karthagischen Byrsa und die Verwendung der Opferhaut bei Kolonieengründungen zu besprechen; er müfste gleichfalls prüfen, was der mit Haut überzogene Schildrahmen bedeutet, was die Haut des Vaters auf dem Richterstuhl des Sohnes bezeichnen soll, warum man im Tempel auf der Haut des

Zu berücksichtigen ist auch die Kleidung des Volkes. Ob es zur Winterszeit in Ziegen-, Schaf-, Bären-, Fuchsfelle und dgl.

Opfertieres schläft oder bei Vollziehung von Sühngebräuchen sich in dieselbe einhüllt, was Askoliasmus und Asketik ist, wie man aus der Haut wahrsagen kann; er hätte sich auch mit den aus Häuten gefertigten Musikinstrumenten und ihrer Symbolik zu beschäftigen; er müfste, auch wenn ihn eine Tübinger Übelkeit anwandeln sollte, den Blutschlauch der Tomyris mit dem Haupte des Kyros näher prüfen, müfste sogar einem Zusammenhang zwischen *κώρυκος* (lederner Sack oder Beutel) und den verschiedenen korykischen Grotten, insbesondere mit jener, in welcher Zeus nebst seinen in ein Bärenfell gewickelten Sehnen von der Delphyne (von *δελφύς*!) als Gefangener bewacht wird, scharf nachspüren; er müfste sich erinnern, dafs Bücher ursprünglich »heilige Felle« geheifsen haben, müfste die Sitte der Spolia opima in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu ergründen sowie zu ermitteln versuchen, warum Apollon und Athene so sehr auf das Schinden erpicht sind; er könnte erforschen, was die Akko bedeutet, und ob der Name *Ἀσκλ-ήπιος* nicht auf *ἀσκός* zurückgeht und der zweite Bestandteil dieses Namens nicht auch in Sar-apis (Serapis) Pri-apos (vgl. Apis) enthalten ist, und so sich vielleicht die Glossen des Hesych.: *σάρακις · περσικὸς χιτὼν μεσολευκός* · und *Σαραπίους · τὰς μαινίδας · Περγαῖοι* · erklären lassen; er würde vielleicht eine Vermutung geben können, was die *βαρακάκαι* der Kelten sind; er könnte auch Auskunft geben über die an Damaskos anknüpfende Sage und einen Grund finden, warum die Geschichte von Hebel (Abel) und dem Städtebauer Kajin gerade an Damaskos anknüpft; er würde die Geschichte der Heereszeichen und Wappen zu verfolgen haben und auch dem labarum Constantins und der Barbarenkrieger eine Besprechung widmen müssen; er hätte die Bedeutung der Geifsel (und der Geisel) sowie des Geifselns und die Stellung eines Mastigophoros und einer Gottesgeifsel zu ergründen, die sonderbaren Gebräuche der fullones einer Prüfung zu unterziehen und müfste uns sagen, in welcher Beziehung ihr Geschäft zur *λέπρα* und *λεύκη* steht, und was die genannten Krankheiten wiederum mit Athene und anderen Gottheiten zu thun haben; er hätte auch die Bräuche des Lupercalienfestes zu behandeln und tausenderlei Anderes. Er darf sich aber auch nicht scheuen nach Überlebseln auszuspähen und müfste u. a. versuchen festzustellen, warum die Faschingsnarren sich vermummen und in fremde Tracht schlüpfen; er könnte uns über den Ursprung der gegen Hundswut wirkenden, rot oder violett gesprenkelten sog. Hubertusriemchen Mitteilung machen und uns auch sagen, was für eine Bewandtnis es mit dem heiligen Rock zu Trier und den andern heiligen Röcken hat u. s. w. Er müfste

oder zur Sommerzeit in linnenes Gewand sich hüllt, ist bestimmend für die bildliche Darstellung des Archemoros und des Weiteren auch für die Ausgestaltung seines Mythenkreises. So ist zu vermuten, dafs am Parnassos die Hyanten entweder ihrer Nahrung oder ihrer Kleidung wegen den Wachstumsgott, der überall Archemoros oder Archelaos des Stammes ist, ihrem Namen entsprechend unter dem Bilde eines Ebers dargestellt haben. Das Getreidefeld mit seinen starrenden Halmen kann ganz wohl auch mit einem borstigen Eber verglichen werden. Einen goldborstigen Eber kennt noch die germanische Mythologie. Gold und Licht sind sich ähnlich durch ihr Gleifsen und Glänzen, und so werden auch die sommerlichen Lichtgottheiten alle als goldstrahlend dargestellt. Golden erscheint aber auch der von ihnen geopferte Sohn, der Wachstumsgott als Vertreter der goldenen Ernte. Wird derselbe in Tiergestalt gedacht, so ist er der goldene Eber, der goldene Widder, das goldene Rofs (Chrysippos) des Mythus und Kults. Unsere heutigen Volkssagen erzählen noch vielfach von Tieren, die im Getreide ver-

---

stets sich bei seiner Arbeit erinnern, dafs der Leib des Menschen schon in uralten Vorstellungen als eine Hülle oder ein vergängliches Gewand gilt, und dafs auch die Gottheit im Jahreskreislauf verschiedene Hüllen und Gewänder anlegt.

Wenn dieser kühne Monograph mit erreichter litterarischer Volljährigkeit das Werk begönne, würde er es vielleicht als siebzigjähriger Greis nach langer Arbeit schliefsen mit der Erklärung, dafs das Symbol eine gewaltige, weltbeherrschende Macht ist, dafs mittelst des Symbols der endliche, in seinen Sinnen beschränkte Geist das Unendliche und Übersinnliche zu erfassen strebt, dafs die Menschheit noch ebenso wie vor vieltausend Jahren unter dem Banne des Symbols steht und in demselben ihr Glück oder Unglück sieht; er würde gleichzeitig den Mythologen seiner Zeit den Rat geben vor allem die oft kindliche und oberflächliche, oft aber auch tiefe und herrliche Symbolik der Mythen zu ergründen und sich nicht gleich durch Sonnen- und Mondesglanz bei der Deutung der Mythen blenden zu lassen, und würde sie darauf aufmerksam machen, dafs die Symbolik des Mythus nicht immer so klotzig und klumpig ist, dafs auch die sieben Schwaben mit ihrem kritischen Spiefs sie aufgabeln können, sondern oft so fein und versteckt auftritt, dafs man ihr nur mit Skalpell und Sonde beikommen kann.

borgen sind und die Kinder verschlingen wollen. Diese Sagen sind nicht etwa Erfindungen um die Kinder vom Laufen durch die Getreidefelder abzuhalten; es ist die Vorstellung, dafs im Getreide der vielgestaltige Wachstumsgott verborgen ist, dessen Opferung in Gestalt eines Tieres alljährlich zum Gedächtnis erneuert wurde. Wenn er die Kinder verschlingt, so ist auch dies nur dadurch zu erklären, dafs der aufsenweltlich gewordene Wachstumsgott, weil er selber als Kind geopfert worden ist, Kinderopfer zur Sühne verlangt. Solche Kinderopfer mögen allerdings vielfach wirklich oder sinnbildlich dargebracht worden sein.

Aus dem Gesagten ergiebt sich einige Wahrscheinlichkeit für die Annahme, dafs Odysseus auf der Jagd von seinen »Brüdern«, den Hyanten, als Eber gejagt[1]) und ge-

[1]) Die Opferung des Wachstumsgottes unter dem Bilde einer Jagd kennt auch das Nibelungenlied, wenn es Siegfried in Begleitung Hagens als »pantel« zum Brunnen laufen und erschlagen werden läfst. Dafs der Mord am Brunnen erfolgt, ist hochbedeutsam, denn am und im Wasser enden so viele Wachstumsgötter. Wenn der Brunnen als im Otenwalde beim Dorfe Otenheim belegen bezeichnet wird, so deutet dies darauf hin, dafs Siegfried, dem toten Wachstumsgott, Grab und Hag im Walde Odins bereitet sind, dafs er fortan sein Heim bei Odin, dem Jahresallgotte, hat öder in dessen Wesen aufgegangen ist. Hagen, der Einäugige, ist von mehreren Mythologen als ein dem einäugigen Odin entsprechendes Wesen erkannt worden. Odin opfert also den Wachstumsgott und wird als Hagen der Gründer eines Hags oder Hagens d. h. einer Siedlung, welche das umhegte Grab des Wachstumsgottes zum Mittelpunkte und Heiligtum hat.

Siegfried wird ausdrücklich bezeichnet als »ein tier daz si dâ slougen, daz weinten edeliu kint«. Wenn es dann weiter heifst »jâ muosen sin engelten viel guote wîgande sint«, so bedeutet dies die Sühnopfer, die der getötete, in vielen Kulten geradezu zum Menschenfresser gewordene Wachstumsgott heischt. Im »Hunnenlande« fallen ihm diese Sühnopfer. Das Hunnenland aber ist die Aufsenwelt, das Totenreich. Dort haust die unerbittliche Winter- und Todesgöttin, die grimme Hilde im Witwenleid, an der Seite Etzels, d. h. des Volksvaters und geifselschwingenden Gottes, an dessen Hofe, wie auch bei dem griechischen Beherrscher der Unter- oder Aufsenwelt, viele zu Gaste sind und viele als Gefangene oder Geiseln hausen. Das Hunnenland ist das Land des Chunni, d. h. das Ursprungsland des Volkes, ein Genesion und

tötet und dafs die Opferung des proleptisch »Odysseus« genannten Wachstumsgottes, der im zweiten Jahr der Trieteris selber als Opferer und Jäger auftritt, unter dem Bilde einer Eberjagd im Hyantenland am Parnafs im Kult dargestellt worden ist. Ich will nicht betonen, dafs Kirke, die Jahresalte und Lagergenossin des Odysseus, eine ausgedehnte Schweinezucht betreibt und die »Gefährten« des Odysseus in Schweine (also Hyanten) verwandelt, auch den göttlichen Sauhirt Eumaios mit seinem bedeutungsvollen Namen hier nicht heranziehen, aber bei den nahen Beziehungen, in welchen Athene zu Odysseus steht, mufs ich doch darauf hinweisen, dafs im Tempel der Athene Alea zu Tegea Haut und Zähne des kalydonischen Ebers aufbewahrt wurden und dafs ihren Tempel reiches und herrliches, auf diese Jagd bezügliches Bildwerk schmückte. Nun sind aber die Beziehungen Tegeas zu Boiotien sehr innige; weist es

Geronteion gleichzeitig. Allzuweit hatten es übrigens die Burgunder nicht bis ins »Hunnenland« oder die Aufsenwelt, lag doch der Hunsrück nicht allzuweit entfernt. Dieser kennzeichnet sich durch seinen Namen als den Rücken oder Berg des Chunni, die Wiege und das Grab des Volkes: »In den Berg gehen« ist ja ein alter Ausdruck für Sterben. Von ihrem aufserweltlichen Sitz aus entsenden Kriemhilt und Etzel, die Jahres- und Winteralten, als Boten die Spielleute Werbel und Swemmelin — wirbelnden Sturm und Überschwemmung als Vorboten der Winters — um Hagen ins Hunnenland und damit in den Tod zu rufen. Bedeutungsvoll ist auch Hagens inniger Bund mit Volker, dem Spielmann. Die Vertreter der sommerlichen Jahreszeit gelten vielfach als Spielleute und Erfinder der Musikinstrumente; werden dieselben dann in das Totenreich abgerufen, so werden sie zum Spielmann Tod. Volker vertritt also diese Wesensseite des sommerlichen Jahreshalbgottes, der nachher, wenn er die Menschenwelt verlassen hat, zum Todesgotte wird.

Sonderbar ist übrigens auch die Kleidung, welche Siegfried bei der Unglücksjagd trägt — erscheint er doch über und über in Pelzwerk gehüllt mitten im heifsesten Sommer — der reine Pelzmärten. Auch das Mahl, das der Jagd in der Odyssee vorangeht, findet sich im deutschen Volksepos, und nicht zu übersehen ist, dass Siegfried einen Bären vor sich herträgt und zur Küche bringt. Der Bär ist aber »brûn«, was ihn nicht nur als das dunkelglänzende Tier, sondern auch als den Wachstumsvertreter kennzeichnen soll.

selber durch Namen nnd Mythen auf Tegyra in Boiotien hin, so wird diese Beziehung Arkadiens zu Boiotien noch dadurch verstärkt, dafs auch in Arkadien ein Orchomenos und ein Alalkomeneia lagen, und dafs bei ersterem Orte das Grabmal der Penelope gezeigt wurde. Sonderbar ist es, dafs im Tempel der Athene Alea, die durch ihren Namen (wie Alalkomeneia zu Alalkomeneus) sich zu Aleos[1]) stellt, zugleich mit der Haut des Kalydonischen Ebers »die Rüstung einer tegeatischen Frau«, der Marpessa mit Beinamen Choira sich befand (Paus. VIII, 47, 3). Woher sie diesen Beinamen hat wird nicht gesagt, aber auffällig ist doch von vornherein, dafs die Rüstung einer »Choira« neben der Eberhaut hängt. Man wird auf diese Weise förmlich dazu gedrängt einen ursächlichen Zusammenhang hier anzunehmen.

Marpessa giebt sich zunächst durch ihre Heldenthat. die rein mythisch zu fassen ist, als Retterin und Stadthort, als eine Polias zu erkennen. Die Rettung des Volkes durch Opferung des Wachstumsgottes wird oft (wie z. B. bei Marsyas, dessen Fell die Feinde vertreibt) als eine Rettung und Befreiung aus Kriegsnöten dargestellt Der Tod wohnte für die Autochthonen in der Aufsenwelt an den Grenzen des eigenen Landes, mochte er nun von dort aus in Gestalt wilder Thiere, mörderischer Feinde oder als Hungersnot und Seuche das Menschenland, als welches in den ältesten Mythen immer nur das Land der stamm- und sprachverwandten Opfergemeinde gilt, räuberisch überfallen und heimsuchen. Die Feinde, die Marpessa abwehrt,

[1]) Aleos stellt sich durch seinen Namen zu Alesios, Aletes, Altes, Altios, Altor. Aleuas und bezeichnet den Gott der sommerlichen Jahreszeit in seinen Beziehungen zum Ernten, Dreschen und Mahlen. Aufserweltlich wird er wie alle Sommergötter zum Todesgott und Herrscher der Toten und Ungeborenen. Als solchen zeigt ihn die Angabe bei Plutarch (gen. Socr. 5), und zugleich in eigentümlicher Verbindung mit Alkmene, mit welcher zusammen die Haliartier ihm Totenopfer bringen. An einer anderen Stelle (Lys. 28) berichtet Plutarch, dafs die Haliartier das Grabmal des Rhadamanthys Aleeus genannt hätten. Alkmene ist aber ursprünglich nicht verschieden von der Alalkomeneia und der Athene Sthenias gleich.

sind daher ursprünglich nicht die Lacedaemonier, sondern es ist der Tod, der im Gefolge des Hungers und des Siechtums auftritt und das Land überfällt.

Diese Rettung der Stadt und die infolge dessen geschehene Aufnahme ihrer »Rüstung« in den Tempel der Athene Alea läfst uns in der Marpessa Choira ein der Athene gleichartiges oder verwandtes Wesen vermuten. Verschiedene Thatsachen, die sich durch genaue Prüfung der Berichte ergeben, erheben diese Vermutung zur Gewifsheit.

»Nicht weit von dem Tempel«, sagt Pausanias a. a. O., »ist ein Stadium, ein Erdaufwurf; sie feiern daselbst Kampfspiele, von welchen sie die einen Aleäen nennen nach der Athene, die andern Halotien, weil sie den gröfsten Teil der Lacedaemonier in der Schlacht lebendig gefangen genommen hatten.« Letztere Erklärung der Halotien bringt dieselben also in Beziehung zur angeblichen Retterin aus Kriegsnot, der Marpessa Choira. An demselben Orte werden also der Athene Alea unter dem Namen »Aleäen« und der Marpessa Choira unter der Benennung »Halotien« Festspiele gefeiert. Letzterer Name wird ausdrücklich mit ἁλίσκομαι zusammengestellt und bezeichnet also die Greifende, Raubende. Denselben Sinn hat aber auch der Name Marpessa selber (von μάρπτω). Die in den Halotien gefeierte Marpessa ist also die Sammlerin und Räuberin und stellt sich durch ihren Namen zur Athena Ληῗτις. Letzterer Name sagt nun klar, um welchen Raub und welche Beute es sich handelt: λήϊον ist die Saat, das mit Früchten bedeckte Feld. Athene Leïtis ist aber nicht nur die »Beuterin«, sie ist überhaupt die Erdgöttin, die Leïs oder Laïs, die Lamia, Leda, Leto oder Latona, die Larenmutter.

Es kann kein Zweifel sein, dafs Aleäen und Halotien Ernteweihfeste sind. Das erste wurde begangen vor oder bei dem Einholen der Ernte, während das andere wohl ein Dresch-, Mahl- und Backfest war (ἀλέω mahle — ἀλέα Hitze, Wärme). Die Göttinnen der sommerlichen Jahreszeit werden in den Kulten geradezu als Bäckerinnen bezeichnet (vgl. Ino, die Dörrerin des Weizens, die ihren »Sohn« in einen siedenden Kessel wirft

Hestia, der ein Brodfest gefeiert wird; Demeter Megalartos; Artemis, deren Namen in der erwähnten Vieldeutigkeit der mythischen Namen auch auf ἄρτος bezogen werden mufs; die grofse Mutter von Pessinus weist durch diese ihre Kultstätte auf ähnliche Vorstellungen hin (πέσσω); die Pessinuntia ist aber dasselbe Gottwesen wie anderwärts die Plakia oder Plakianische Mutter (πλακοῦς); vgl. auch Alphito.

Wenn es sich also beim Dienst der Athene Alea und Marpessa Choira um ein Ernteweihfest handelt, so ist dasselbe nicht ohne die Opferung der Ernteerstlinge zu denken. Letztere sind die Abbilder des Wachstumsgottes; ihre Darbringung ist eine nachahmende Darstellung der Tötung des Wachstumsgottes und seiner räuberischen Entführung in die Aufsenwelt oder das Totenreich. Nur dem geopferten und getöteten Wachstumsgott kann das Ernteweihfest gelten; ihm sind die Spiele geweiht, und der Erdaufwurf, an dem die Aleäen und Halotien gefeiert werden, ist seine Opferstätte, ist sein Grab. Es ist die Athene Alea also die den Wachstumsgott in den Tod sendende, in die Aufsenwelt fortraubende Göttin der lichten Wärme, die sommerliche Reiferin, der in Tegea wahrscheinlich ein Zeus Teleios zugeordnet war.

Im Erechtheuskult opfert Athene ihren eigenen Sohn, den spätere Mythen blofs als ein angenommenes Kind oder ihren Pflegling bezeichnen. Als Ge oder Atthis hat sie ihn geboren, und als Athene ohne weiteren Beinamen oder als Polias zieht sie ihn grofs, überliefert ihn den Feinden, den Eleusiniern, den Vertretern des Getreidebaus und berufenen Opferpriestern des Wachstumsgottes, und rettet so die Stadt, wie Marpessa Choira vor den feindlichen Lacedaemoniern Tegea rettet, das ja auch eine Polias verehrte. Letzterer Name geht aber nicht nur auf πόλις sondern auch auf πολιός, was an Leukothea erinnert und auch auf die graue Jahresalte deuten kann, auf πόλος und auf πόλτος, da keine Genossenschaft ohne Genufsmittel sein kann und die Beschaffung der Nahrung die Vorbedingung für jede Gemeindegründung ist.

Es mufs daher Athene als Mutter des geopferten Wachstumsgottes angesehen werden. Nach seinem Tode vereint er sich

seiner Mutter, die ihm bald nach der Opferung in das aufserweltliche Wasserreich folgt, und scheint sich ihr zu vermählen. Dieser Zug begegnet uns in der Odysseussage, wenn nach des Vaters Tod auf der Insel der Jahresalten, dem Eiland des Wehs (Aiaia = *αἲ* oder *αἰαῖ*, was an die *πέτρα ἀγέλαστος* erinnern und auf das Wimmern der Neugeborenen, das Röcheln der Sterbenden und das Stöhnen der Kreifsenden hindeuten würde) Telegonos sich seines Vaters Weibe, der Penelope, vermählt. Letztere entspricht durch diesen letzteren Zug und auch in anderer Hinsicht völlig der Auge im Kult der Athene Alea. Auge im Kult von Tegea hat aufserdem vielfache Ähnlichkeit mit der Aglauros oder Agraulos des attischen Erichthonioskults. Als Auge gebiert Athene einen Sohn, und als Alea oder Marpessa opfert sie ihn auf zur Rettung der Stadt. Ebenso wie alle Athenemythen nach Maionien als Ursprungsort zurückweisen, führt uns auch der Mythus von Auge nach Mysien und Teuthranien. In dieselbe Gegend führt aber auch über Delphi durch Herophile der Name Marpessa hin: der rote Marpessos im Liede der Herophile erscheint dem »Flusse« Aïdoneus gleichgestellt, wie ja die Aufser- oder Unterweltlichen meist als Wasserherrscher dargestellt werden; Marpessa als die »Räuberische« wird wie alle Reifegottheiten, welche die Menschenwelt verlassen haben, zur Todesgöttin, zum Weibe und zur Tochter des Flutenherrschers Aïdoneus und stellt sich so zur Penelope »Ameirake«, die gleichfalls als Aido verehrt wurde und die durch Namen und Schicksal ein Wasserwesen ist. Wie die letztere, die als winterliche und zeugende Erscheinungsform der Athene erkannt worden ist, durch Nauplios in die Nauplia oder die Fluten des Meeres gestürzt wird, so wird auch Auge, Athenes Priesterin in Tegea, von Nauplios der Flut übergeben und dann in der bekannten Weise »gerettet«. Auch Agraulos, die priesterliche Kekropide, findet durch einen Felsensturz den Tod, sobald das ihr anvertraute Knäblein das Licht erblickt, d. h. geboren wird, und als Agraulos steigt die verhüllte Athene selber am Plynterienfeste in die Fluten. Auch von Marpessa kann ein solcher Wassersturz angenommen werden, wenn der Mythus von Euenos, der sich

aus Schmerz über den Raub der Tochter in den Lykormas stürzte, genauer untersucht wird.

Marpessa Choira ist durch ihren Namen die als Bache auftretende Erntegöttin Athene, welche in dieser Gestalt zu dem den Attes Hyas (Dionysos Hyas, Hyakinthos, Marsyas-Hyagnis) tötenden, in Ebergestalt auftretenden Apollon trefflich pafst. Nun haben aber Apollon und Athene eine ausgesprochene Neigung zum Schinden, Athene auch zum Kleiderraub und Kleidertausch. Demgemäfs ist anzunehmen, dafs die Haut des kalydonischen Ebers nur deshalb im Tempel der Athene Alea hängt, weil er die Haut oder das Gewand ihres Sohnes, also ein Peplos ist, wenn auch allerdings kein künstlicher wie der in der Pompe des Panathenäenfestes am Schiffsmast dahergeführte. Das Schiff ist ursprünglich das Bild, dann aber auch der Tempel der Erdgöttin gewesen (*ναῦς* zu *ναός*, *νάω*). Ursprünglich war aber auch ein Baum (als Einbaum) das älteste Schiff und zugleich auch die älteste Bannstätte und der älteste Tempel der Gottheit (vgl. den Lorbeer als ältesten Tempel zu Delphi). Die im Tempel der Athene Alea hängende Eberhaut ist daher ein ähnliches Symbol wie die Haut des widdergestaltigen Phrixos an der Eiche zu Kolchis, hat dieselbe Bedeutung wie die Gebeine des Arkas, welche am Altar der Hera bestattet sind. Athene ist in Tegea als Alea oder Choira die Mutter des als Eber dargestellten und gejagten Wachstumsgottes, wie sie als Alalkomeneia die Mutter des im Hyantenlande auf der Eberjagd verwundeten Odysseus ist.

Der Name Marpessa weist im Euenosmythus auf Pleuron hin, also auf diejenigen Gegenden, in welchen die kalydonische Eberjagd sich abspielt. Kalydon bezeichnet wie Kalia, Kalaurea, Keleai u. a. den Ort des aufserweltlichen Dunkels und kennzeichnet sich als eine Stätte, wo der geopferte Gottessohn bei seinem aufserweltlichen Vater, dem Jahresalten, im Dunkel seines Grabes, im Dämmerungslande des Werdens wohnt (vgl. Hesych: *Καλυδναῖος. Ἀϊδωνεύς. καὶ πρωϊνός. καὶ ἀρχαῖος, παλαιός*). In Troas aber ist Marpessa dem Aïdoneus ohne Weiteres zur Seite gestellt, und auch auf Troas weisen arkadische Mythen vielfach

hin. Es ist daher auch in dieser Verbindung Marpessa Choira zu dem kalydonischen Eber zu stellen, eine Verbindung, die durch den Namen Sterope, der in den aitolischen wie den tegeatischen Mythen vorkommt, eine noch engere wird.

Der geopferte Wachstumsgott wird gewöhnlich als Sohn Poseidons dargestellt, welcher letztere teils offen und unverhüllt, teils auch unter irgend einem verschleiernden Beinamen auftritt. Als Poseidonide tritt aber auf der kalydonischen Eberjagd Ankaios auf. Wie Odysseus auf der Eberjagd am Parnassos im Hyantenlande, wird Ankaios als einziger auf der kalydonischen Jagd verwundet und erliegt seinen Verletzungen. Nun ist aber bereits bemerkt worden, dafs als man die Gottheit menschlich darzustellen anfing, die frühere Tier- oder Pflanzengestalt derselben dadurch noch angedeutet wurde, dafs man die menschlich geformte Gottheit neben oder auf dem Tiere oder der Pflanze, die früher ihre Verkörperung oder Erscheinungsform war, zur Darstellung brachte. Dementsprechend wurde neben dem gejagten und getöteten Eber der Poseidonide Ankaios als Opfer der Jagd dargestellt — eine Hendiadys, durch welche der ebergestaltige und dabei doch menschlich geformte, auf der Jagd getötete Wachstumsgott im Bilde vorgeführt wurde.

Der Mythus läfst Atalante dem Eber die erste Wunde beibringen und deshalb auch durch Zuteilung von Kopf und Haut — beides wichtige Symbole in den Athenekulten — geehrt werden. Die Sage weist Atalante bald nach Arkadien, bald nach Boiotien, ebenso wie auch Penelope bald in den Mythen Mittelgriechenlands, bald in denjenigen der Peloponnes auftritt. Die uns erhaltenen Nachrichten bieten auslängliches Material um Atalante als eine Erscheinungsform der Athene Alea oder Choira zu erkennen. Die mit Kopf und Haut des Ebers ausgezeichnete und geschmückte Atalante ist eben ohne Weiteres die Choira.

Die boiotischen Dienste bringen Atalante mit den Kulten von Onchestos in Verbindung, verraten aber auch gleichzeitig durch Einführung der Kybele den maionischen Ursprung des ganzen Kults und Mythenkreises. Ankaios erinnert durch seinen Namen (der mit einer bei Liquiden sehr gewöhn-

lichen Lautwandlung auch Onkos (Oknos) gelautet haben kann) an den Poseidon Onchestios als seinen Vater. Zu diesem jedoch muss die thebische Athene Ὄγκα gestellt werden. Ein Onkos ist aber auch ein Sohn des Apollon Onkeios, der Gründer von Onkeion in Arkadien, eine Gründung, die er eben dadurch bewirkt, dafs seine Opferstätte und sein Grab Mittelpunkt einer Gemeinde wird. Als Poseidoniden sucht aber die arkadische Sage den Onkos dadurch hinzustellen, dafs sie ihn zum Besitzer der Rofsheerden macht, unter welche Demeter sich gemischt hatte, als sie in Rofsgestalt mit Poseidon die Despoina und das Rofs Areion zeugte. Die boiotische Sage drückt diese Beziehung zur Rofszucht durch den Namen Hippomenes aus, der wieder an Poseidon Hippios erinnert. Die Buhle dieses Hippomenes oder Poseidon Hippios oder Onchestios ist die Jägerin Atalante, eine Erscheinungsform der Athene zur Zeit der dunkeln zeugenden Feuchte, deren Herrscher der die Säulen der Welt haltende Atlas (= Poseidon) ist. Atalante begeht einen ähnlichen Frevel wie Auge, wenn sie im Tempel mit Hippomenes-Meilanion buhlt, wie Agraulos, die den Erichthonios im Tempel das Licht der Welt erblicken läfst, vielleicht auch wie Antikleia, die (als Jodama?) im Alalkomenion den Odysseus gebiert. Unter irgend einem Beinamen gesellt sich Athene dem Gott der Feuchte; dann aber, wenn das von ihm empfangene Kind das Licht der Welt erblickt hat, wandelt sich ihr Wesen und zieht sie ein anderes Gewand an, d. h. sie tritt in einer anderen Erscheinungsform als sommerliche Erdgöttin auf. Als solche ist sie dann dem Gotte der Feuchte feindlich gesinnt und treibt ihn aus seiner Herrschaft um sich dem Gott der sommerlichen Reifezeit zu verbinden und mit ihm ihr unter anderer Erscheinungsform gezeugtes Kind zu opfern. So verläfst sie den Poseidon und wird dem Odysseus hold, der den Poseidonssohn zu einem Unsehenden, einem Toten macht.

In dem Vorstehenden sind die Beweismittel für die Ansicht, dafs Odysseus als Kind dem Jahresalten geopfert worden sei, der Hauptsache nach zusammengestellt worden. Dieselben sind freilich nicht so zwingender Art, dafs der Zweifler von Beruf, der

ja auch den Beweis aus der Analogie als ohne Wert verwerfen mufs, völlig überzeugt würde. Er vergifst allerdings dabei, dafs die Mythologie überhaupt nichts streng mathematisch beweisen kann, dafs dasjenige, was die einen als unerschütterliches Axiom ansehen und beschwören, von den andern als wertlos oder unsinnig verworfen wird. Ich bemerkte bereits an einer früheren Stelle, dafs die Beweise für eine Opferung des Odysseus nicht handgreiflich zu erbringen sind. Günstiger steht es mit den Beweismitteln, welche darthun sollen, dafs Odysseus der Opferer seines Sohnes ist. Dieselben sind bereits früher ausführlich besprochen worden, und soll an dieser Stelle nur noch Einzelnes nachgetragen werden.

Dem Sohne des Odysseus, des Vertreters der sommerlichen Reifezeit und Bringers der goldenen Erntegaben, ist die Untersuchung unter den verschiedensten Namen, an den verschiedensten Orten und in den verschiedensten Gestalten und Sinnbildern begegnet. Er heifst bald Elpenor, der Hoffnungsreiche und der Olivenmann, weil auch Odysseus in einzelnen Kulten als ein im Ölbaum erscheinender und sich verkörpernder Gott gedacht und verehrt worden ist; bald Telemachos, weil er, aufserweltlich geworden, aus der Ferne als Todesgott seine todbringenden Pfeile absendet; bald Pan als Nährgott der Panier oder Altpeloponnesier, der als Ziegenmensch gedacht wurde, weil ohne Zweifel auch die Panier in Ziegenfelle gekleidet einhergingen; bald Polyphemos, weil er im Tode vielbeweint und vielbeklagt wird, aber auch selber als Vertreter der vielstimmigen Lebewesen die mannichfachsten Stimmen erschallen lassen kann, bald Polites als Hort und Retter der Stadt, bald Drakon oder laïscher Drache, weil der Wachstumsgott nach seinem Tode in die Urwasser hinabsteigt und zu einem Wassergeist wird, aber gleichzeitig auch Vater und Führer des Volkes ist; bald Telegonus, weil die Götterzeugungen aufserweltlich an den Grenzen der Erde fern von der Menschenwelt am wirbelnden Strome des Okeanos stattfinden, bald Euryalos, weil er weithin über die Wasser herrscht, bald Nausinoos oder Nausithoos, weil er als Schiffer mit dem Ruder oder als Matrose (im Kult von Temesa)

dargestellt wird, bald Ptoliporthes, weil das Wohl und Wehe jedes Gemeinwesens von ihm abhängig ist.

Diesen vielnamigen aber einzigen Sohn hat nun Odysseus geopfert. Die Odyssee weiſs aus begreiflichen Gründen von einem solchen Opfer nichts, ebenso wie sie auch nichts von Penelopens Ehebruch und Meeressturz erzählt. Und doch ist diese Opferung die Grundlage des ganzen Mythus. Die Blendung des Polyphemos ist als eine solche Opferung bereits erkannt worden. Es wird ferner gegen Odysseus der Vorwurf erhoben, daſs er den Elpenor der Nekromantie wegen getötet habe; es wird ihm Schuld gegeben, daſs er seinen Sohn von sich »entfernt« also »getötet« habe, weil er das eigene Verderben von ihm erwartet habe; es kann für den Tod des groſsen Pan als Grund nur eine Opferung durch seinen Vater Odysseus angenommen werden; er hat ferner seinen Sohn Euryalos, den ihm die epirotische Königstochter Euippe geboren hatte, aus Versehen getötet — letzteres wahrscheinlich, da der Sohn des »guten Rosses« selber nur Roſsgestalt haben kann, in Übereinstimmung mit dem auf Anregung des Odysseus am Hippumnema dargebrachten Roſsopfer. Daſs auch sonst Odysseus als der Anstifter ähnlicher Opfer gilt, indem er z. B. bei der Opferung der Iphigeneia thätig ist, daſs der Kampf gegen Rhesos und Dolon[1]) in ähnlicher Weise gedeutet werden kann, will ich nur nebenher erwähnen.

Plutarch in seiner Schrift über die »Klugheit der Land- und Wassertiere« erwähnt die Sage, daſs Telemachos als kleines Kind ins Meer gefallen, aber von einem Delphin gerettet worden sei, und daſs Odysseus als sein Wappen auf Schild und Siegel einen Delphin geführt habe. Plutarch, welcher vielfach über Odysseus und Kronos eigentümliche Mitteilungen macht, hat diese Nachricht jedenfalls in seiner boiotischen Heimat noch lebendig gefunden, ein Beweis für die bereits geäuſserte Ansicht, daſs Boiotien als eine der letzten nachweisbaren Stationen des Odysseuskults anzusehen ist, daſs von Boiotien aus

[1]) Eine Doloneia gab es auch in Delphi, und durch dieselbe erfolgte der Angriff auf die Hütte des Python.

die Sagen und Kulte von Odysseus und Penelope bez. von Zeus Odysseus und Athene Penelope sich nach Westen und nach der Peloponnes verbreitet haben.

Der »nach der Sage der Zakynthier«[1]) ins Wasser gefallene und von einem Delphin gerettete Telemachos erinnert an den von einem Delphin ans Land gebrachten Palaimon-Melikertes, der nach seiner »Rettung« göttliche Ehren empfängt und mit seiner Mutter Leukothea dem Poseidon vereint wird. Es kehrt so der geopferte Wachstumsgott nach seinem Tode in das Wasser zurück, von dem er zuerst ausgegangen ist, und vereinigt sich mit seinem während der sommerlichen Jahreszeit in der Aufsenwelt weilenden Erzeuger, dem Gott der Feuchte. Auch die sommerliche Erdgöttin stürzt sich nach des Sohnes Opfertod in die Fluten um wieder zu dem Wesen zu werden, das sie im Anfang des Jahreskreislaufs war — durch das Stadium der winterlichen Jahresalten geht sie hindurch um wieder Nymphe zu werden. Weil der Wachstumsgott und seine Mutter in den Fluten untertauchen und gleichsam ein Bad nehmen, durch welches sie alljährlich neugeboren und verjüngt werden, haben manche Kulte und besonders die Mysteriendienste ebenfalls ein solches Bad oder eine solche Tauche vorgeschrieben, weil ja der Mensch in Allem seinen göttlichen Vorbildern ähnlich sein soll.

Die obige Zusammenstellung des Wassersturzes des Palaimon mit dem des Telemachos ist nicht blofs auf grund der allerdings sehr auffallenden äufserlichen Ähnlichkeit erfolgt; es liegt auch ein ethnischer Zusammenhang vor. Sisyphos und Leukothea gehören nicht blofs dem korinthischen Mythenkreise an, sondern haben auch die innigsten Beziehungen zu eben denjenigen Stätten, an welchen Odysseuskult geherrscht haben muss. Leukothea erscheint als des Odysseus Retterin aus der höchsten Not in Gestalt einer *αἴθυια* und stellt sich so zur berufsmässigen Retterin des Odysseus Athene, die ja auch als ein *αἴθυια* verehrt wurde. Eine Nauplia kennt nicht nur das argivische Land,

---

[1]) Zakynthos ist seinem Namen nach ein ähnlicher Kultort wie das den toten und ungeborenen Zeus im Mutterschofs bergende Kreta.

sondern auch Delphi, und hier wie dort wird Nauplios seine Felsenstürze vorgenommen haben. Dieselbe Erdgöttin, welche beim parnassischen Nauplia als Stammesmutter der Arnaier Arnaia hiefs und dann, nachdem Nauplios, d. h. der graue Jahresalte und Herrscher der Urwasser, sie ins Wasser gestürzt und so sich vereint hatte, zu einer πηνέλοψ wurde, eben dieselbe Erdgöttin stürzte in der Nähe des argivischen Nauplia sich vom Felsen, wurde eine αἴθυια und Poseidon, dem Herrscher der zeugenden Flut, vereint. Auch der Name Kirke verbindet die Odysseussage mit Korinth.

Palaimon auf dem Delphin und Telemach auf dem Delphin bezeichnen den toten und geopferten, in den Mutterschofs zurückgekehrten und seinem Vater wesensgleich gewordenen Wachstumsgott. Wenn der Delphin den Palaimon oder Telemachos (oder den Taras oder den Sänger Areion u. a.) rettet, so ist dies derselbe Vorgang, wie wenn der Widder den Phrixos in die Aufsenwelt entführt, oder Iphigeneia durch Unterschiebung einer Hirschkuh nach Tauris entrückt wird, wenn Orestes nach Phanote, Oedipus nach Korinth, Paris auf den Ida, Zeus nach Kreta, Arkas nach Aitolien u. s. w. »gerettet« werden. Es ist anzunehmen, dafs des Telemachos Wassersturz ebenso wie der des Palaimon infolge einer μανία des eigenen Vaters erfolgte, dafs derselbe eine Opferung und Tötung ist und jener »Entfernung« des Sohnes gleichgesetzt werden mufs, die Odysseus vornimmt um den bekannten schlimmen Schicksalspruch von sich abzuwenden. Es ist die μανία, der Odysseus verfallen ist, als Palamedes erscheint um ihn fort aus seinem Reiche und fort von seinem Weibe nach Troia, also in die Aufsenwelt abzurufen. Palamedes tritt hierbei in derselben Rolle wie Telegonus auf, wenn er mit dem Stachelrochenspeer bewehrt auf der Meeresflut erscheint, seinem Vater die Todeswunde schlägt und dann seine Leiche nach Aiaia, der Insel der Jahresalten, bringt um sie dort zu bestatten und dann des Vaters Weibe sich zu vermählen. Als Palamedes kommt, ist Odysseus gerade dabei durch Salzsäen die Flur für immer unfruchtbar zu machen. Das Salzsäen bezieht sich nur auf die sommerliche Jahreszeit, während welcher allein

in den Aestuarien Salz sich absetzen und gewonnen werden kann. Als Palamedes erscheint, ist es also die höchste Zeit, dafs Odysseus von hinnen geht, denn er will das Wachstum völlig ertöten, damit in ihm auch der ihm den Tod bringende Sohn vernichtet werde, und damit ihm dauernd Reich und Weib erhalten bleibe. Aber der Schlufs des Schicksals ist mächtiger als er. Ganz kann und darf das Wachstum nicht untergehen; es kann wohl für eine gewisse Zeit entmannt d. h. seiner Triebkraft beraubt werden, es kann geblendet d. h. den Augen der Menschen entzogen, es kann entführt und entrückt d. h. in der Erde oder in Speicherräumen geborgen werden, aber es wird nicht vernichtet. Der Wachstumsgott mufs bis an das Ende der Welt den Menschen als ihr Retter und Erlöser in den Gestalten des pflanzlichen und tierischen Wachstums verbleiben, mufs immer wieder von seinem Tode auferstehen, darf nie von den unterirdischen Mächten dauernd hinter ihren ehernen Pforten zurückgehalten werden.

Gleich Telegonus, der über die Flut heransegelt und gewissermafsen aus dem Meere emporsteigt, mufs auch Palamedes, um überhaupt nach Ithaka zu gelangen, über die Meeresflut daherkommen. Er mahnt ihn an den beim Hippumnema geschworenen Eid, der ihn nach Troia, dem Jenseitslande, zu ziehen verpflichtet. Für jeden Jahresteilgott besteht der unabwendbare Schicksalsspruch oder Vertrag, dafs er während einer bestimmten Frist die Herrschaft über die Menschenwelt führen und dann von hinnen mufs Für diese Entfernung der Jahresteilgötter in die Aufsenwelt haben die Mythen eine geradezu unerschöpflich zu nennende Menge von Bildern.

Im Herbst zieht also Odysseus von dannen nach Troia ins Jenseitsland, um im Frühling nach langen Irrfahrten von dort zurückzukehren. Neun Jahre bis ins zehnte Jahr dauert der Hinzug und das Weilen vor Troia; neun Jahre bis ins zehnte Jahr währt die Rückkehr. Diese zweimal neun oder zehn Jahre vertreten die Winterzeit. Die Zeit von der Herbstgleiche bis zum kürzesten Tage — die eigentliche tote starre Winterzeit mit ihren

neun Dekaden (vgl. Nundinae) entspricht dem Hinzug, und der Zeitabschnitt von dem kürzesten Tage bis zur Frühlingsgleiche, in welcher nach und nach die Erstarrung der Erde sich löst und ihre Zeugungslust mit zunehmender Stärke erwacht, ist mit einer gleichen Zahl von Dekaden für seine Heimkehr anzusetzen. Nur ungern und gezwungen war Odysseus von dannen gezogen gleich Amphiaraos, der gegen Theben zieht. Aber sowie dieser durch des Weibes Verrat überlistet wird und gleichfalls, durch einen Schwur gezwungen, gegen Theben und damit thatsächlich in die Unterwelt zieht, so ist auch Odysseus durch ein treuloses Weib (Helena) zum Schwur veranlafst und damit in sein böses Verhängnis, den Zug nach Troia, verstrickt worden.

Palamedes erscheint in Ithaka zu der Zeit, wo Telemachos auf dem salzbestreuten Felde liegt. Letzteres ist als eine Opferung aufzufassen, denn »geselcht«, d. h. mit Salz bestreut wird jedes Opfertier, wohl in Hindeutung auf den Meeressturz des Wachstumsgottes. Nachdem Telemachos ins Meer gestürzt ist, erscheint er auf dem Delphin als Todesbote für seinen Vater, handelt also wie Telegonus, der dem Palamedes gleichzusetzen ist. Es kann daher angenommen werden, dafs Palamedes und Palaimon nicht nur durch ihren Namen, sondern auch durch ihr Wesen sich entsprechen, dafs sie beide Vertreter des aufserweltlich gewordenen, im Delphin verkörperten und in ihm wie im Mutterschofse lebenden Wachstumsgottes sind. Palamedes ist aber der Sohn des Nauplios, des eisgrauen Schiffers der Aufserweltlichen und finstern Wintergottes, der nicht blofs im argivischen Nauplia, sondern auch im delphischen Nauplia und auf Euboia die »Ehebrecherinnen« in den Abgrund gestürzt haben wird. Wenn er die Schiffe der aus Troia heimkehrenden Griechen vernichten will, wenn er ihre Frauen zum Ehebruch verführt und sie dann ins Meer stürzt, wenn er Kinder ins Ausland verkauft, so sind das Züge, die sich aus seiner Stellung als eines Winteralten oder Herrschers der Feuchte ergeben. Die Rückkehr der Griechen bedeutet eben die Wiederkehr der sommerlichen Jahreszeit mit ihren Erntefreuden: diese

Zeit bedeutet aber für den Winteralten oder den ihm vielfach gleichgesetzten Gott der Feuchte das Ende seiner Herrschaft, seinen Tod oder Sturz in die Tiefe, und darum sucht er diese Rückkehr mit allen Mitteln hintanzuhalten und die Rückkehrenden zu vernichten. Während die Vertreter der sommerlichen Jahreszeit in der Aufsenwelt weilen, buhlt der Winteralte oder Gott der Feuchte mit der Erdgöttin dem zurückgebliebenen Weibe — verführt also die Frauen der Achäer zum Ehebruch.

Palamedes ist bereits früher als eine Erscheinungsform des Wachstumsgottes erkannt worden. Der so oft schon beobachtete mythische Zug, dafs der geopferte Wachstumsgott Sühneopfer heischt, tritt auch bei ihm deutlich auf. Um seinen Sohn zu rächen stürzt Nauplios die Frauen vom Felsen, verkauft die Kinder ins Ausland d. h. überliefert sie dem Tode, dem Aufsenweltherrscher, und richtet durch Schiffbruch die Männer zu Grunde. Wenn Glaukos-Taraxippos, der als Sohn des Sisyphos ebenfalls hier einspielt und dem Palaimon gleichzusetzen ist, die Pferde scheu macht und die Wagenlenker beim Umfahren der Meta zu Falle bringt und vernichtet, so ist dies als dieselbe Vorstellung anzusehen. Auch die Meeresgötter haben alle Wagen und Rosse, und ein Schiffer, der ein gefährliches Vorgebirge umsegelt und dabei scheitert, erleidet ein ähnliches Schicksal wie der beim Umbiegen um die Meta verunglückende Wagenlenker. Das Vorgebirge ist der Ort, wo der Wachstumsgott durch einen Sturz in die Flut sein Ende fand und wo er zur Sühne für seinen Tod ähnliche Felsenstürze oder auch Schiffbrüche fordert. So befindet sich auch in der Mitte der Rennbahn, da wo die Wagen um die Meta herumbiegen, das Grab des Wachstumsgottes, der hier als Taraxippos seine Opfer fordert. Es ist die Rennbahn bez. der Circus das getreue Bild des Jahreskreislaufes, und alle Spiele, die gymnischen sowohl wie die musischen haben Bezug auf die Opferung des Gottessohnes. Auch das Drama ist aus diesem Kult entstanden und verdankt u. a. die Forderung, dafs der tragische Held nicht unverdient leide, der mythischen Vorstellung, dafs der Wachstumsgott infolge einer ὕβρις seinem schlimmen Schicksal verfalle Auch wenn Euripides seine Helden und Heldinnen in

ihrer vielverspotteten Bettelhaftigkeit auftreten läfst, knüpft er bewufst oder unbewufst an die alten mythischen Vorstellungen an.

Nach allen Berichten ist Palamedes als Opfer der Tücke des Odysseus gefallen, der es ihm nicht vergeben konnte, dafs er ihn zum Fortgang aus der Heimath gezwungen hatte. Wie so oft, verwechselt hier der Mythus oder vielmehr die von der Epik verweltlichte Form desselben das Nachher mit dem Vorher, die Ursache mit der Wirkung. Seinen Zug nach Troia will Odysseus dadurch abwenden, dafs er seinen Sohn von sich »entfernt« oder tötet; aber gerade dadurch, dafs er denselben von sich fern hält, wird in der Ferne ihm das Verderben bereitet. Aus derselben Flut, in welche er den Sohn gestürzt hat um seine Herrschaft zu sichern, steigt der tote Sohn empor und wird des Vaters Mörder. Indem der Jahresteilgott dem unabwendbaren Schicksalsspruch zu entrinnen trachtet, wird er gerade zum Werkzeug des Schicksals, das seinen Untergang nun einmal bestimmt hat; das vermeintliche Mittel seiner Rettung wird sein Verderben. So wurzelt die Vorstellung von dem unabwendbaren Schicksal, das der Menschen Wünsche und Thaten zu Mitteln ihrer eigenen Bestrafung macht, in mythischen Vorstellungen. Alles im Jahreskreislaufe im Gleichmafs zu erhalten und jedem das Seine zuzumessen ist die Aufgabe der *Αἶσα*, und die beiden Schalen der Schicksalswage sind die beiden ewig auf- und absteigenden Jahreshälften, an deren Wechsel auch Zeus selber nichts ändern kann. Die Wage ist daher ein uraltes Sinnbild in der Hand der Jahresallgöttin, deren Aufgabe es ist jedem das Seine zuzumessen, zuzuwägen oder zuzuspinnen. Sie ist die grofse Messerin, die Allmutter Ma oder Mene. Ihr grofses Schöpfmafs ist der Mond, welchen sie auf dem Haupte trägt; aber darum ist sie noch lange nicht ursprünglich eine Mondgöttin allein oder gar der Mond. Sie ist und bleibt im grofsen Weltenmutterhaus die grofse Wirtin, die Messerin und Mefsnerin, die Schafferin und Schaffnerin, deren Amts- und Hoheitszeichen der Mond als Mafs und zwar als Zeit- wie als Lebens- und Gütermafs ist. Sie ist als ewiges Vorbild und Urbild aller spinnenden und webenden Haus- und Ehe-

wirtinnen, die ihre vergänglichen Vertreterinnen und Verkörperungen in der Zeit sind und von ihr als Helferinnen bei der Lebensschöpfung angestellt sind, selber die grofse Spinnerin und Weberin, welche mit Weberschiff oder Weberkamm das Leben spinnt und webt. Das Leben ist aber nur ein Gespinst, das durch den Tod zu einem Gespenst wird. Das Lied, welches sie beim Weben oder »Kämmen« singt, ist das grofse Schicksalslied von der Vergänglichkeit alles irdischen Wachstums, aller Creaturen. Wenn sie den Webstuhl umkreist, ist sie die kreisende und kreifsende Allgebärerin und Alltöterin. Ihr Weberkamm ist eben *κτείς* in allen Bedeutungen und Beziehungen dieses Wortes. Die kreisende und kreifsende Jahresalte ist Kirke, die grofse Gestaltenwandlerin mit dem mächtigen Zauberstabe, der dem Phallos gleichzustellen ist. Sie ist die weise und weifse Göttin, die oft in Gestalt eines Seevogels dargestellt wurde, als Schwan oder Storch oder Gans oder Taucher u. s. w. Wenn sie, die Schwanenmutter, ihre Stimme ertönen läfst, so wird das »Schwanenlied« gesungen, das nur dem Sterbenden oder dem Werdenden vernehmbar ist. Wenn sie auf der Felshöhe oder dem »Lei« hoch über der rauschenden dunkeln Flut »kämmt« und singt, ist sie eben die Laïs oder Leïs, die goldhütende Laren- oder Volksmutter, die goldhaarige Lorelei. In sehr vielen Mythen und Kulten erscheint die Jahresalte mit dem Schiffssymbol oder selber als Schifferin, teils weil sie das Weberschifflein führt, teils weil das Schiff oder ein schiffähnliches Gefäfs das uralte Bild des allbergenden Mutterschofses ist. Athene, in deren Namen ich die »Alte« und die »Essen« oder »Atzung« gebende Volksahne zu erkennen glaube, ist (ebenso wie Aphrodite Euploia, Artemis Limnaia u. s. w.) eine Schifferin und daher eine würdige Gesellin des Schiffers Odysseus. Statt des Schiffes wird manchmal auch nur ein Teil des Schiffes, das Ruder oder Steuer als Symbol oder als letzter Rest ihres früheren Schiffsbildes der Gottheit beigegeben. Ein solches Steuer führt auch Fors Fortuna, deren Kult sich in dieselben Gegenden, von denen der Athene- und Apollonkult seinen Ausgang genommen hat, zurückverfolgen läfst. Sowie Athene eine Alkis oder Sthenias ist,

wird auch Fortuna[1]) als fortis durch Namen und Beinamen bezeichnet. Ihr Name geht aber auch auf fordus, fornix, foris und fornicatrix — ein Rätsel, das ich dem Scharfsinn der Sprachforscher zu lösen aufgebe, welche ohne Mythologie vergleichende Sprachstudien treiben wollen.

Ein Schiff ist also auch das Bild der römischen Schicksalsgöttin gewesen ebensogut wie das der Athene. Die Panathene (vgl. Pandion in den attischen Kulten) ist das Bild der Göttin, nachdem sie ihren Sohn, das Erechtheuskind, geopfert und wieder in ihren Schofs aufgenommen hat. Das Segel am Mast ist ihres Sohnes buntes Kleid[2]), das sie selbst gewebt hat, und das zum Andenken an die Webekunst der grofsen Stadtmutter Frauen und Jungfrauen ihr alljährlich weben und weihen. Weil er im »Schiff« der Mutter weilt, ist auch der Wachstumsgott als Schiffer dargestellt und führt das Ruder, das freilich auch eine Ernteworfel und sein Todeswerkzeug ist, als sein Abzeichen. Auf dem Grabe Elpenors ist das Ruder gleich einer Grabsäule und soll die Erinnerung an ihn und sein Wesen lebendig erhalten. Palamedes, wenn er in Ithaka landet, ist auch ein Schiffer gleich Elpenor und Telegonus; auch er findet seinen Tod durch einen Sturz ins Meer oder in einen Brunnen (Quell oder Flufs) wie alle Wachstumsgötter, fordert aber auch wie alle Wachstumsgötter nach seinem Tode Menschenopfer, die ihm sein »Vater«, der grimme Seealte Nauplios, durch seine Felsenstürze darbringt. Wenn nun von Nauplios berichtet wird, dafs er um seinen Sohn zu rächen die Frauen der Achäer zum Ehebruch verführt habe, so mufs er doch jedenfalls diese seine

---

1) vgl. Hesych. *Γόρτυξ· ὄρτυξ*. Durch Digamma würde der Übergang zu »Fortuna« (vgl. Gortyna) sich ergeben.

2) Noch heute nennen die Schiffer die Segelbreite ein Kleid, den vom Winde geschwellten mittleren Teil des Segels den Bauch, die Segelecken die Hörner, das ganze Schiff ein Gefäfs. Vielfach wird noch, angeblich um gröfsere Haltbarkeit zu erzielen, das Segel in Ochsenblut getaucht. Wie weit hier alte Kulterinnerungen und Mythen einspielen, kann natürlich hier nicht untersucht werden und läfst sich nur im Zusammenhang einer ausführlichen Untersuchung über die Bedeutung der heiligen Opferhaut feststellen.

Kunst an Penelope, dem Weibe des grimmigsten Feindes und Mörders seines Sohnes, zuerst und vorzugsweise versucht haben. Es wird also auch durch diese Angabe nachhaltig Herodots Mitteilung über den Ehebruch und das Buhlen der Penelope unterstützt. Wenn dann Nauplios die Ehebrecherinnen »ins Meer stürzt«, so liegt auch hier wieder eine Verwechselung des Vorher mit dem Nachher[1]) vor. Um einen Ehebruch überhaupt begehen zu können, mufs er die »Frauen« d. h. die Göttinnen der sommerlichen Jahreszeit erst wegen seines Sohnes Tod in das Meer stürzen und dann, vielleicht nachdem er sie zuvor in Wasservögel (*πηνέλοψ* oder *αἴθυια*) verwandelt hat, sich ihnen gesellen, sowie es Poseidon mit Ino Leukothea macht. In vielen Mythen erfolgt dieser Wassersturz der Erdgöttin auch freiwillig oder in anderen Formen. Nun könnte man freilich scherzend nach Tübinger oder Basler Art fragen: Was kann die verbrecherische Verbindung mit einem solchen Meergreis wie Nauplios Verlockendes für eine schöne strenge Frau haben? Ich könnte zwar, um Scherz mit Scherz zu erwidern, den grofsen Seelenkenner Shakspeare als Gewährsmann nennen und die Worte anführen, welche er Hamlet über seine Mutter und ihre beiden Männer — auch wieder eine mythologische Fährte, Herr Jacob Mähly! — in seines Herzens Unmut sprechen läfst. Doch ziehe ich es vor aus der Mythologie selber den Beweis zu führen. Ich mufs bestreiten, dafs die sommerliche Erdgöttin keine passende Gesellin des grauhaarigen Meeresalten und Schiffers sein könne. Wenn die Sommergöttin sich ins Meer stürzt, ist sie selber bereits alt geworden, denn mit dem sich neigenden, alternden Jahre neigt sich auch und altert die Kraft der Jahresteilgötter. Und dann ist ferner Nauplios kein anderer als Poseidon selber. Die Winterzeit oder die Jahreshälfte der dunkeln Feuchte, die das alte Jahr schliefst und das neue Jahr beginnt, zeigt ein doppeltes Gesicht: sie leitet

[1]) Da aber unausgesetzt ein Jahr dem anderen folgt, so wird dementsprechend auch wieder das »Nachher« zu einem »Vorher«: Der Jahresalte verjüngt sich in seinem Sohne, und dieser wird alternd wieder seinem eigenen Vater gleich.

in den Tod hinüber bis zum kürzesten Tage und führt dann wieder in das Leben hinein bis zur Frühlingsgleiche. Daher werden die Gottheiten der dunkeln Feuchte bald als das Leben vernichtende, bald als das Leben zeugende Gewalten dargestellt; in letzterer Eigenschaft pafst für sie nicht mehr die Gestalt des eisgrauen Winteralten; sie haben sich gewandelt, schlangengleich gehäutet und werden meist als ein verbuhltes, wildes junges Paar dargestellt. Oft allerdings auch beläfst der Mythus den Jahresalten in seiner Gestalt und Eigenschaft als Vater und stellt ihn in die eigene Tochter verliebt dar; zuweilen, aber viel seltener, verbleibt auch die Jahresalte eine hutzlige Greisin (z. B. die rauhe Else unserer Sagen) und liebt dennoch den jungen Jahreshalbgott, dem sie sich erst später in ihrer wahren Gestalt und vollen Schönheit zeigt, wenn er seine Probe bestanden hat. Da der Wachstumsgott während des Winters im Wesen seines Vaters aufgegangen ist, so wird auch vielfach eine Vermählung des Sohnes mit der Mutter angenommen. Da Vater und Sohn, Bruder und Bruderssohn, Grofsvater und Enkel sich wesensgleich sind und in verschiedenen Erscheinungsformen, die wieder verschiedenen Abschnitten des Jahreskreislaufs und der Trieteris angehören, ein und dasselbe Gottwesen darstellen, so lag eine solche Vertauschung der Erscheinungsformen, deren Scheidung für die winterliche Zeit insbesondere schwer durchzuführen ist, sehr nahe, und war oft den Kultpflegern sehr willkommen. Dafs diese Verwirrung der verschiedenen Erscheinungsformen der Gottheit sowie die Verschlingung und Verknäuelung der Kulte einen Mythologen, der nicht die hunderttausend mythischen Namen und Beziehungen im Gedächtnis festzuhalten, zu übersehen und zu ordnen weifs, der vor allem nicht den leitenden Faden durch das ungeheure Labyrinth der Mythen besitzt, gründlich irreführen, ja ihm Verständnis und Verstand benehmen können, glaube ich herzlich gern. Besonders wenn die Mythologen Sonne und Mond als Leuchten wählen um ihren Weg durch das Labyrinth der Mythen zu erhellen, sind sie sogleich verloren, da das Licht dieser Leuchten nur bis wenige Schritte jenseits der Eingangspforte sie zu begleiten vermag; dann aber beginnt für sie pechschwarze Finsternis, ein ängstliches,

zielloses Tappen und Tasten erfolgt, bis Nonsens, der entsetzlichste und gefräfsigste Minotaur, sie verschlingt. —

Doch wir müssen wieder zu Nauplios und Penelope zurückkehren.

Das Buhlen und der Ehebruch der Penelope und so vieler anderen von den verschiedenen Kulten zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern verschieden benannten und verschieden gestalteten Erscheinungsformen der Erdgöttin ist also im Jahreskreislauf begründet. Nauplios, der Jahresalte, hat, wie oben bemerkt, seine Nauplia nicht nur in Argolis, sondern auch am Parnafs bei Hyampeia und Delphi. Durch einen Sturz in die Tiefe der delphischen Nauplia mufs Arnaia, die Stammmutter der Arnäer, zu einer Penelope und Ameirake, zu einem der Athena Leïtis und Aithyia ähnlichen Wesen geworden sein. Wie Ino-Leukothea wird sie durch einen Sturz in die Tiefe zur Genossin des Nauplios, der selber nur eine Erscheinungsform des Poseidon ist. Mit Poseidon Nauplios also hat Penelope gebuhlt; mit ihm, der in einigen Kulten dem Kadmilos (Kadmos) oder Hermes Ithyphallikos gleichgesetzt werden mufs, erzeugt sie den einzigen vielnamigen und vielgestaltigen Sohn, den dann Odysseus als Vertreter der sommerlichen Reifezeit als seinen eigenen Sohn oder auch als Poseidoniden opfert.

Poseidon Nauplios gehört mithin nicht nur in den Kreis der argivischen sondern auch der athenischen und phokischen Mythen, welche allerdings mit jenen gleichen und gemeinsamen Ursprungs sind. In Delphi ist Poseidon ausdrücklich das Gegenbild Apollons, der seinerseits wieder mit Odysseus oder Kronos (Kronion) in seinem Wesen sich aufs innigste berührt und sich als ein ihnen gleichartiges, wenn auch anders benanntes Gottwesen kundgiebt. Apollons Name ist so gut ursprünglich ein Beiname wie »Odysseus« oder auch »Kronos« und zeigt dieselbe Vieldeutigkeit, denselben Gegensinn wie die letzteren Benennungen.

Odysseus ist Delphinios so gut wie Apollon, denn er trägt das Delphinsymbol als Wappen in Schild und Siegel; es kennzeichnet ihn dies auch als Herrn von Delphi, in welchem

er vielleicht ursprünglich für die Arnäer oder Hyanten das war, was ebendort für die Dorer später Apollon wurde. Der Delphin auf dem Schild und dem Siegel des Odysseus hat aber eine besondere Bedeutung. Schon früher wurde darauf hingewiesen, dafs der Wachstumsgott als Archemoros und Archelaos (Learchos) aller Creaturen gilt und aus der Zahl derselben seine Erscheinungsform nach Belieben wählt und wechselt. Aus der unendlichen Zahl dieser Erscheinungsformen des pflanzlichen oder tierischen Wachstums wählen die Familie, das Geschlecht, der Stamm oder das Volk sich ihr Erkennungszeichen, gleichsam ihr »Totem« aus. Dieses Bild des geopferten Wachstumsgottes wurde auch den Siedlerzügen, dem geopferten Jungvolke, das durch einen Zug in die jenseitige Ferne sinnbildlich den Opfertod erlitt, in irgend einer Form, auf Wagen oder an der Stange voran getragen. Taras auf dem Delphin ist z B. das Bild eines solchen Archelaos oder »Herzogs« einer »parthenischen« Siedlerschar. Der Gott der sommerlichen Jahre szeit ist dadurch, dafs er seinen Sohn geopfert hat, immer die Veranlassung eines solchen Auszugs, einer solchen sinnbildlichen Massenopferung. Der Tod des Wachstumsgottes verlangt Sühne durch Menschenopfer, und diese werden ihm dadurch geleistet, dafs ein Siedlerzug jungen Volkes die Heimat, welche als die eigentliche Menschenwelt, als das Land der menschlich redenden Leute gilt, verläfst und in das ferne Jenseits über die Landesgrenzen, wo die den Aufserweltlichen gleichgeachteten Andersredenden, die Grummler oder Murmeler, sowie die todbringenden Feinde hausen, von dannen zieht und hier als Gezehntete oder Hörige des heimischen Opfergottes sich ansiedelt.

Es treten die Götter der sommerlichen Jahreszeit vielfach mit den Spolia opima der von ihnen überwundenen oder getöteten Gegner, also in der Haut und in dem Gewande der Jahresteilgottheit der zeugenden Feuchte oder des der letzteren durch seinen Tod gleichgewordenen Wachstumsgottes auf. Der Delphin auf dem Schilde des Odysseus, das poseidonische Tier im Wappen des Sommergottes, bedeutet dasselbe wie das Haupt und Fell der Gorgo am Schilde Athenas — es deutet

an, dafs der Gott der Feuchte besiegt und sein Sohn, der Wachstumsgott, geopfert ist. Diese Aneignung des Schmuckes oder des Gewandes des Gegners hat noch einen anderen Grund. Ganz darf die Feuchte auch während der Herrschaft der Sommergötter nicht entschwinden, da ja sonst die Menschen verlechzen würden; Wasser ist zu ihrer Erhaltung ebenso notwendig wie das reife Wachstum. Das »Haupt« des Wassergottes, die Quelle oder der Brunnen, mufs auch im heifsesten Sommer bleiben; darum setzt die Sommergöttin dies Haupt in ihren Schild, darum schmückt Odysseus Schild und Siegel mit dem Delphin, darum ist auch Apollon ein Delphinios, darum bleibt auch nach Poseidons Vertreibung auf der Burg Athenens die heilige Salzwelle zurück.

Den Namen Delphinios führt Apollon als Besitzer der delphischen Orakelstätte während der sommerlichen Jahreszeit und als Mörder der Delphyne-Python. Zu einer gewissen Zeit des Jahres ist Apollon selber ein Delphin: während seiner *ἀποδημία* in der winterlichen Jahreszeit. Mit Beginn der trockenen, reifenden Jahreszeit aber streift er diese Gestalt von sich ab und tötet oder vernichtet seine winterliche Erscheinungsform. Nachdem diese später als besondere göttliche Person gefafst wurde, mufste sich natürlich das Bild eines Kampfes zwischen zwei Gegnern ergeben. Wenn Apollon als Delphin »kretischen« Schiffern voranschwimmt und den Weg nach Delphi zeigt, so ist das nur ein anderes Bild für den »Kreter« Deukalion, welcher mit der alle Lebenskeime bergenden Larnax zum Parnafs kommt. Die »kretischen« Schiffer sind nur äufserlich, nicht wesentlich verschieden von den »phaiakischen« Schiffern oder von den Schiffern im Schiff des den Tod des grofsen Pan verkündenden »aigyptischen« Steuermannes Thamus (Thaumas); sie sind auch wesensgleich jener Schiffsgesellschaft, mit welcher Theseus von Kreta aus dem Labyrinth, dem Muttererdenschofse, kommt und Aigeus, dem Vertreter Poseidons, den Tod bringt. Alle diese Schiffer kommen von irgend einem *Κρήσιον*, dem aufserweltlichen Orte des Werdens, und bringen das Leben in die Menschenwelt. Der »Bauchfisch« (Delphin) ist ein Sinnbild des Mutterschofses so

gut wie die Larnax Deukalions, wie das Phaiakenschiff des Odysseus, wie der Kasten der Danae bez. des Kypselos, wie überhaupt jedes bauchige Gefäfs, jedes bauchartig gebildete oder unförmliche Tier (z. B. das Schwein). Apollon als Delphin oder Drachen, wie ihn andere Berichte darstellen, ist also der Vertreter der winterlichen Zeit; ohne diese Hülle, in seiner wahren Gestalt (wie Athene, nachdem sie vor Odysseus ihre Hülle abgelegt hat), ohne weiteren Beinamen, als Apollon schlechtweg, ist er der Gott der sommerlichen Jahreszeit.

Als wesensgleich mit Apollon bekundet sich Odysseus auch durch seine Gegnerschaft zu Poseidon und die Tötung eines Poseidoniden. Poseidon hat so gut ein Anrecht an Delphi wie Apollon. Der Mythus, der ja alle im Jahreskreislauf vorkommenden Erscheinungen als etwas im Uranfange einmal Geschehenes festlegt und dann die folgenden Jahreskreisläufe immer nur Wiederholungen sein läfst,. welche zum Andenken an diesen ersten von der Gottheit selbst vorbildlich vollzogenen Vorgang geschehen, erzählt uns freilich, dafs Poseidon vor Apollon Delphi oder Pytho besessen, es aber später gegen Kalaurea dauernd dem Apollon zum Eigentum überlassen habe. Also Apollon, der nach anderen Angaben auf gepflügeltem Dreifufs von den Hyperboreern oder als Delphin von Kreta kommt, verläfst die Insel des verhüllenden Dunkels (Kalaurea = Kalydon, Keleai, Kalydnai, Kalia, Kelainai, Kolonos u. s. w.) oder den Ort der Zeugung und des Buhlens (vgl. Hesych. καλαυρεῖ· τρυφᾷ), und Poseidon zieht sich auf dieselbe zurück. Der Mythus läfst ihn freilich für immer auf derselben verweilen, aber der Kult hielt das ursprüngliche Verhältnis noch fest, wenn er eine Epidemia des Apollon im Sommer und seine Apodemia im Winter feierte. Während der Apodemia des Apollon, die einer Apodemia des Zeus Kronion auf Kreta, in Aigypten oder bei den Aithiopen oder auch seiner Gefangenschaft in der korykischen Grotte gleichkommt, ist eben Poseidon einheimisch und der Herrscher von Pytho oder Delphi, der Gebieter der Menschenwelt Deutlicher kann wohl der Gegensatz zwischen dem Herrscher der Feuchte und dem

den goldenen Sommer bringenden Apollon nicht ausgedrückt werden. Es ist dieselbe Gegnerschaft wie sie in Argos zwischen Aigyptos-Poseidon und Danaos-Zeus Kronion (oder Apollon Lykeios) besteht und auch dort zu einer Verdrängung des Poseidon aus der Herrschaft des Landes und zur Tötung seines vielnamigen Sohnes (Proteus, Lynkeus, Aigyptos, Chysippos, Busiris u. s. w.) führt.

Sowie in Argos der Aigyptossohn unter dem Mordstahl des Danaos und seiner Tochter fällt, so erliegt in Delphi-Pytho das mannweibliche Kind des Poseidon, Delphine-Python den Geschossen des Apollon Pythoktonos und der Artemis. Python-Delphyne mufs als Poseidons Sohn angesehen werden, wie sehr die spätere Fassung des Mythus dies auch zu verhüllen sucht. Python ist erzeugt aus dem Schlamm der Erde, als die grofse Flut sich verlaufen hatte. Wasser und Erde,. zu Personen und Gottheiten erhoben, sind Poseidon und Ge, die ersten Besitzer des Orakels. Auch die bekannte ὕβρις wird dem Getöteten Schuld gegeben: er hat das Land bedroht und den Tempel geplündert. Wegen dieser Gewaltthätigkeit, dieses Strebens nach der Herrschaft (oder weil er nach dem Besitz Letos getrachtet hat) stirbt der Wachstumsgott und wird in die Tiefe gestürzt. Sein Tod mufs aber wie überall gesühnt werden durch Menschenopfer oder Leichenspiele. Sowie sein Leichnam in die Höhle der Orakelstätte geworfen wurde, so müssen zu seiner Beschwichtigung Sühnopfer in die Schlucht an den Phaidriaden bei Hyampeia oder in die Nauplia geworfen werden. Wie überall feiern den Toten aufser anderen Gebräuchen auch hier Gesänge und Musik, welche sein Leben, sein Leiden und seinen Tod bis in die geringsten Einzelheiten durch die Tonmalerei der Auletik darstellen. Der geopferte Wachstumsgott gilt daher oft auch als der Erfinder der Flöte, der Pauke, der Syrinx, der Kythara oder Cymbel u. s. w., da er durch seinen Opfertod zum ersten Gebrauch dieser Musikinstrumente Veranlassung gegeben hat. Das betreffende Musikinstrument wird oft geradezu zum Symbol, zum irdischen, vergänglichen Bilde des Geopferten. Vielfach wird

derselbe auch (ähnlich wie beim Wagenrennen als Lenker[1]) als ein grofser Musiker dargestellt, der sich mit dem Gott der sommerlichen Jahreszeit in einem Wettkampf einläfst, dabei unterliegt und den Tod findet. Man sieht also, der Weg vom geschundenen Flötenspieler Marsyas bis zu dem von den Flöten beklagten Python ist nicht allzuweit, jedenfalls aber noch deutlich erkennbar. Die Flöte ist übrigens ein ähnliches Sinnbild wie der Stab, das Scepter, die Lanze, der Finger u. s. w., das Symbol der unerschöpflichen Zeugungskraft des Wachstums.

Das Grab des Python wird zur Orakelstätte, zum Tempel, zum Mittelpunkt einer Tempelgenossenschaft. Nicht eigentlich Apollon ist es, der die Orakel erteilt. Der aus der Tiefe aufsteigende Dampf, welcher die Pythia begeistert, erzeugt die Weissagung; in der Tiefe aber liegt begraben Python selber, der grofse Bauchredner (vgl. auch Eurykles), und von ihm geht die Begeisterung der Priesterin aus. Nach Opferung des Wachstumsgottes erhält die Orakelstätte durch den Geopferten erst ihren Namen: Pytho oder Delphi; das Felsengrab des Toten, der aber als Hüter des Erdnabels auch der Gott des Lebens ist, wird zum Heiligtum der Gemeinde, deren Gründung ja immer ein Opfer vorausgehen mufs. Des Opfertieres Haut oder »Bild« wird dann zum Symbol, zum Wappen der Gemeinde wie ihres Königs, der gewöhnlich als irdische Verkörperung des gesetzgebenden Sommergottes, vielfach auch als vergängliche, zeitliche Erscheinungsform des Jahresalten gilt. Sowie die Delpher nach Delphyne-Python, dem geopferten Wachstumsgott, als ihrem Archelaos sich benannten, so erhielten die Achaier ihren Volksnamen ohne Zweifel von dem durch Athamas in Hirschgestalt gejagten Learchos oder von der in Gestalt einer Hirschkuh geopferten Tochter des Zeus Agamemnon; so entlehnten auch die Arnaier in der Phthiotis ihre Stammesbenennung von

[1]) Geläufig ist auch die Vorstellung, dafs er es als Lehrling dem Meister gleichthun will und deshalb von dem erzürnten Alten erschlagen wird. »Der Glockengufs von Breslau« ist ein letzter Nachhall dieser Vorstellung, welche in der griechischen Mythologie besonders in der Erzählung von Daidalos und Kalos (Talos, Ikaros) uns entgegentritt.

dem Phrixoswidder, und die Boiotier die ihrige von der dem Kadmos voranziehenden Kuh. An den Tod des Wachstumsgottes knüpft sich aber nicht nur die Gemeindegründung und das Gesetz, sondern auch alle Erfindungen, alle Gewerbe und Künste werden darauf zurückgeführt.

Noch eine grofse Menge wichtiger Thatsachen würde ein näheres Eingehen auf die Gründungssage des delphischen Tempels zu Tage fördern, doch läfst sich dieselbe am besten im Zusammenhange mit der Asklepios- und Marsyassage behandeln. Hier nur Einiges.

Die ersten Besitzer von Delphi-Pytho sind Poseidon und Gaia, also die Vertreter der dunkeln zeugenden Feuchte. Bei Beginn der sommerlichen Jahreszeit überläfst Poseidon gegen Kalaurea sein bisheriges Eigentum an Apollon, den Gott der lichten reifenden Zeit. Gaia hatte (nach Paus. X 5, 5) »die Daphnis, eine der Nymphen des Berges, zur Verkünderin der Orakelsprüche bestellt«. Daphnis oder Daphne ist aber ihren Namen nach keine andere als die Mutter Da (Demeter), die in Delphi und an anderen Orten unter dem Bilde eines Lorbeerbaumes verehrte Erdgöttin. Das lat. »laurus« zeigt dieselbe Beziehung, indem es an die Larenmutter (Larentia, Laurentia) erinnert[1]). Die Silben Da und La sind in den verschiedenen Sprachen und Kulten unter mannichfachster Abtönung und Wandlung, durch Zusätze und Erweiterungen der verschiedensten Art zur Bezeichnung der Erdmutter verwandt worden. Wenn erwähnt wird, dafs der älteste Tempel von Lorbeer errichtet worden sei, so weist dies deutlich auf den Baumkult hin, der Bäume zu Bildern und Bannstätten der Gottheit machte. Ge-Daphnis ist selber der erste Tempel und wohnt im Lorbeerbaume als Hüterin ihres Heiligtums. Wenn die Ortssage den folgenden Tempel dann von Bienen aus Wachs und Federn erbaut werden läfst, so weist sie damit auf einen weiten Kreis von mythischen Vorstellungen hin. Die Bienengottheiten sind Aufsenwelts- oder Unterweltsherrscher, die Bienen selber Vertreter der in der

---

[1]) vgl. *Λάφνη δάφνη· Περγαῖοι·* bei Hesych.

Aufsenwelt geborgenen Lebenskeime, der Ungeborenen und Toten. Das Bienensymbol eignet sowohl dem »kretischen«, also aufsenweltlichen Zeus. der davon den Namen Melisseus oder Melissaios führt, als auch der Artemis und der Demeter, deren Nymphen oder Priesterinnen Melissen genannt wurden. Die »Nymphe« Daphnis, welche die Orakel der Gaia verkündet und sich durch ihren Namen zur Demeter stellt, kann ganz wohl auch mit dem zweiten von Bienen erbauten Tempel in Verbindung gebracht werden. Die den Orakelbaum bewohnenden oder umsummenden Bienen sind wie die die Orakeleiche zu Dodona umflatternden Tauben die Boten der Aufsenweltlichen, und aus ihrem Summen und Surren wie aus ihrem Flug konnten ganz wohl Weissagungen entnommen werden, wie ja »Orakel durch Stimmen« auch sonst vorkommen (vgl. auch »die goldenen Keledonen« zu Delphi).

Nach dieser Angabe wäre also Daphnis die erste Orakelkünderin gewesen. Nach einer anderen Stelle bei Pausanias (X, 12) war jedoch der Sage der Delpher zufolge Herophile die erste Sibylle des Orakels, welche auf einem Felsen stehend ihre Orakelsprüche sang. Sie ist die auf dem Felsen oder Stein hausende, das Schicksal singende Mutter des Volks, die Laïs (Leïs), welche die Griechen eine Tochter der Lamia nannten. »Sie nennt sich in ihren Versen nicht allein Herophile, sondern auch Artemis und angetraute Gattin des Apollon; dann sagt sie wieder, sie sei dessen Schwester, ein andermal nennt sie sich dessen Tochter«. Es ist dies eine äufserst wichtige Stelle, weil sie uns beweist, dafs die Erdgöttin in den ältesten Kulten, die uns bekannt sind, als Weib und Schwester. Mutter und Tochter des Himmelsgottes galt; sie ist auch deshalb wichtig. weil sie uns Artemis nicht als die keusche, herbe Schwester Apollons vorführt, sondern als sein Weib bezeichnet. Als Weib Apollons erst erklärt sich uns die ephesische Artemis, die allernährende Erdmutter, die durchaus nicht einzig und allein eine Mondgöttin ist, sondern ebenso wie Mene als die grofse Ma (Manto, Mania u. s. w.) oder Mutter oder wie Se-lene als die gewaltige La

(Laïs, Lamia, Laura, Larentia) anzusehen ist. Ihr Name Herophile deutet auf eine Beziehung zur Hera hin und kann vielleicht, da der ganze delphische Kult auf Maionien und insbesondere auf Troas zurückweist, auch die bekannte Sage von Hero und Leander erklären. Wenn sie mit Libyen in Beziehung gebracht wird, so ist dabei nicht an Nordafrika zu denken, sondern gleichfalls an Kleinasien und Troas, von wo aus nach dem geschichtlichen Libyen Siedlerzüge gegangen sind. Das mythische Libyen, das Ursprungsland der Tritogeneia und das Herrschaftsgebiet Poseidons, ist in Kleinasien zu suchen, denn sonst wäre es doch u. a. auch unerklärlich, wie Libussa (= Libyssa, Libye) in den böhmischen Stammessagen eine so grofse Rolle spielen könnte. Von Kleinasien führt wohl ein Weg nach Böhmen, nicht aber von Nordafrika aus.

Wenn Artemis im altdorischen Kult das Weib Apollons ist, dann kann Athene in altboiotischen oder arnäischen Diensten auch das Weib des Odysseus gewesen sein. Da die Namen Odysseus und Apollon sich in ihrer Bedeutung äufserst nahe stehen, da Apollon selber wiederholt als der grofse Zürner auftritt und so auch in seinem Wesen dem Odysseus entspricht, so müssen wir beide Namen als zu verschiedenen Zeiten oder bei verschiedenen Stämmen aufgekommene ursprüngliche Beinamen des Himmelsgottes ansehen. Ebenso wird es sich mit dem vieldeutigen Namen der Artemis verhalten; er mufs wie Leto, Eileithyia, Ortygia u. a. als ein Beiname der Erdgöttin, der später selbständiges persönliches Wesen erlangte, betrachtet werden. In dem Namen der Athene ist wohl ziemlich sicher eine Hindeutung auf ihre Stellung als die »Alte« oder »Volksahne« zu erkennen, eine Hindeutung, welche durch ihr Verhältnis zur Koronis, der Krähenmutter, noch verstärkt wird. In ihrem Namen liegt aber nichts, was uns verhindert sie auch dem Apollon als Genossin zuzuweisen, und thatsächlich finden wir, wie schon früher angedeutet, sie vielfach in dieser Stellung. Ueber Athenes Beziehungen zu Odysseus möchte ich noch Einzelnes nachtragen, wobei ich auch ihr Verhältnis zu Apollon gelegentlich zu berühren haben werde.

Plutarch berichtet (nach Ist. Alex.), dafs Antikleia den Odysseus im boioitschen Alalkomenium geboren und dafs nachher Odysseus zum Andenken an seinen Geburtsort eine Stadt auf Ithaka mit dem Namen desselben benannt habe. Odysseus ist also im Heiligtum der Athene geboren, ist dadurch gleichsam ihr Sohn. Nun wird auch die mütterliche Sorgfalt, mit der sie ihn begleitet und jeden seiner Schritte bewacht, ja an einer Stelle gleichsam ihn in Schlaf wiegt, für uns begreiflich: es ist die Mutter Athene, die ihren Sohn behütet. Nach der bekannten Formel, dafs der Sohn sich selbst im Leibe der Mutter zeugt, ist aber auch Odysseus, wenigstens zu einer gewissen Zeit des Jahreskreislaufs und der Trieteris, Athenens Gatte.

Alalkomeneus wird als Autochthon von Alalkomenia bezeichnet und für den Gemahl der Athenaïs, der Tochter des Hippobotes und Vater des Glaukopos ausgegeben. Nun ist aber der in Alalkomenai geborne Odysseus durch seine Geburt der Autochthon von Alalkomenai, also Alalkomeneus, der Gatte der Athenaïs, die ohne Zweifel Athene Alalkomeneia selber ist. Wenn Odysseus-Alalkomeneus als Vater des Glaukopos bezeichnet wird, so ist damit einerseits eine Beziehung zur Glaukopis Athene, anderseits aber auch ein Hinweis auf den Meergott Glaukos, den Sohn des Sisyphos, gegeben. Glaukos, der Sisyphide, ist demnach dem Sisyphiden Odysseus gleichzusetzen, der als Glaukos ebenfalls zu Athene Glaukopis, seiner Mutter und seinem Weibe, trefflich pafst. Wenn Athenaïs als Tochter des Hippobotes bezeichnet wird, so wird damit zu Poseidon Hippios, zu Athene Hippia oder Chalinitis und zu dem mit wütenden Rossen beim Wagenrennen erscheinenden und als Taraxippos dasselbe störenden Sisyphiden Glaukos (der ebenso wie Palamedes-Palaimon, Telemachos, Euryalos, kurz wie alle Wachstumsgötter ins Meer sich stürzt) eine deutliche Verbindung hergestellt. Bei den innigen Beziehungen der Athene zu Theseus und dann weiterhin zu Delphi, wo von den Phaidriadenfelsen die Sühnopfer herabgestürzt wurden, ist auch anzunehmen, dafs Hippolytos nur eine athenische Variante des korinthischen Glaukos gewesen ist.

Wenn Alalkomeneus die Athena erzieht, so ist damit angedeutet, dafs sie seine wirkliche oder angenommene Tochter ist. Dadurch wäre also auch hier der Beweis geliefert für den schon bekannten Satz, dafs die Erdgöttin Mutter, Weib und Schwester, sowie Tochter des Himmelsgottes ist. Umgekehrt ist aber auch der Himmelsgott Vater, Gatte und Bruder sowie Sohn der Erdgöttin. Ich bezeichnete dieses Verhältnis früher als einen Versuch dem kindlichen Glauben der Vorzeit die Idee der Ewigkeit und Uranfänglichkeit wenn auch nicht begreiflich zu machen, so doch näher zu bringen. Diese Vorstellung führt uns in einem vollständigen Wirrkreise umher und macht die strenge Sonderung der mythischen Vorgänge und der einzelnen Erscheinungsformen der Gottheit so unendlich schwer. Und doch ist nur mit dieser Formel allein dem unendlich mannichfaltigen Gaukelspiel des Mythus beizukommen, sind nur mit dieser Formel seine Rätsel befriedigend zu lösen.

Eine Alalkomeneia wird mit Thelxinoia und Aulis zusammen als Tochter des boiotischen Ogygos genannt. Die drei Töchter des Ogygos hatten als Praxidiken zu Haliartos ein hochangesehenes Heiligtum, bei welchem die Haliartier unter freiem Himmel nach gehörigen Vorbereitungen ihre Eide ablegten. Die drei Praxidiken sind die bekannten drei Personen der Erdgöttin; nach dem sie ihre drei Erscheinungsformen im Winter wieder zu einem göttlichen Allwesen zusammengeschlossen hat, wird sie die eidhütende Aufsenwelts- oder Unterweltsgöttin, welche andere Kulte als Styx bezeichnen. Dafs es sich nur um Athene Alalkomeneia hier handeln kann, bedarf eigentlich keiner weiteren Darlegung. Zum Überflufs will ich darauf hinweisen, dafs nach Pausanias (IX, 33, 1) in Haliartos das Heroon des Kekrops, des Sohnes des Pandion war. Hierdurch ist eine deutliche Beziehung zu den athenischen Mythen gegeben. Ferner kann Aulis nur ein Beiname der Athene sein, weil sie doch die Flöte erfand und zwar, wie schon jetzt behauptet werden kann, indem sie den Flötengott, den Wachstumsheros Marsyas, nicht, wie der Mythus verhüllend erzählt, blofs schlug,

sondern in Gemeinschaft mit Apollon wegen seines Flötenblasens gleich totschlug und schindete. Auch der Name Thelxinoia ist nur als Beiname der Athene zu erklären. Telchin und Thelxion sind die Mörder des Apis, des Heros der Apia, dessen Opferung als eine Nachbildung des Prometheusopfers erkannt worden ist. Athene führt nun wegen ihrer Beziehungen zu diesem Apisopfer in Telchinia oder Sikyon den Namen Telchinia und kann auf grund eben derselben Beziehungen zum Apisopfer und zu Thelxion auch Thelxinoia genannt werden. Das Apisopfer scheint, wenn auch unter weniger gräfslichen Formen, auch in Haliartos von der Praxidike Athene bez. ihrem männlichen Helfershelfer dargebracht worden zu sein, wenigstens mufs das Lophisopfer zu Haliartos in dieser Weise gedeutet werden.

Es berichtet Pausanias (IX, 33, 4): »Im Haliartischen Gebiete ist ein Flufs Lophis. Es wird erzählt, dafs da das Land ursprünglich dürr und wasserlos war, einer von den Herrschern nach Delphi gegangen sei um zu fragen, auf welche Art sie im Lande Wasser finden könnten. Die Pythia habe ihm befohlen denjenigen umzubringen, der ihm bei seiner Rückkehr nach Haliartos zuerst begegne; bei seiner Rückkehr sei ihm sein Sohn Lophis begegnet, und er habe ohne Zögern den Jüngling mit dem Schwerte getroffen; dieser sei noch lebendig herumgelaufen, und wohin das Blut geströmt, da sei Wasser aus der Erde geflossen; darum heifse der Flufs Lophis«.

Die Lophissage, die in ihrer Ausgestaltung an den Idomeneusmythus erinnert und einen ähnlichen Vorgang wie die Geschichte Jephthas behandelt, trägt die bereits genugsam bekannten Züge: um das Land fruchtbar zu machen, wird auf Geheifs eines Gottes der Herrschersohn geopfert; dieser vollzieht dann den gewöhnlichen Sturz in die Tiefe und wird zu einem Wassergeist oder geradezu zu einem Flufs, von dem für alle Zeiten das Wachstum und Gedeihen des Landes und seiner Bewohner abhängig ist; letztere haben ihr Dasein nur durch den Opfertod des Heros. Bei genauer Untersuchung zeigen sich jedoch neben diesen allgemeinen Zügen noch einige eigenartige Schat-

tierungen wie sie fast nur die Athene- und Apollonmythen aufzuweisen pflegen.

Der von Pausanias nicht genannte Herrscher des Landes kann nach Lage der Dinge nur Ogygos oder Alalkomeneus sein. Als Herrscherin der Landschaft kennzeichnet sich durch ihren Namen die Praxidike, welche in Vereinigung ihrer drei als Alalkomeneia, Thelxinoia und Aulis bezeichneten Teilerscheinungen die Göttin Athene darstellt. Darauf deutet unter anderem auch das im Dienst der Praxidiken vorkommende, für den Athenekult charakteristische Kopfsymbol hin: sie wurden in blofsen Kopfbildern verehrt und erhielten auch nur Tierköpfe zum Opfer. Praxidike, die ohne Zweifel der in attischen Kulten vorkommenden Praxithea gleichzusetzen ist, erinnert an Themis, welche als Themisto nach mehreren Berichten an der Opferung des Athamassohnes beteiligt ist. Durch Opferung des Wachstumsgottes erhält die Genossenschaft oder bürgerliche Gesellschaft in seinem Aschenältar oder dem ihn bergenden Grabhügel erst eine feste Sammelstätte oder eine Burg; der Opferherd ist gleichzeitig die Gerichts- und Schwurstätte, der Sitz des priesterlichen Richters und Stammesvaters. Er ist auch die Lebensschmiede (vgl. »Esse«), in der auch zur Winterzeit stets das wärmende Feuer lodert und die Gemeinde sich sammelt, eine Vorstellung, die schliefslich zur Herabwürdigung des gewaltigen Naturgottes Hephaistos[1]) und zu seiner Verwandlung in einen rufsigen Schmied führte. Die Grabsäule des geopferten Wachstumsgottes, deren Nachbild die Rolandssäule unserer alten Städte ist (vgl. die Marsyasbilder auf römischen Märkten, angeblich »als Zeichen strengen Gerichts«), war der Ort des Gerichts, an dem zur Sühne seines Todes Verbrecher oder auch andere Opfer den Tod erlitten.

Es kann demgemäfs nur Praxidike sein, welche in Verbindung mit Alakomeneus oder Ogygos den Tod des Lophis zum Heile des Landes bewirkt. Der Name

---

[1]) Sollte übrigens nicht Hephaistos ursprünglich dem attischen Heros Iphistios (vgl. Hesych. s. v. Ἰφίστιος) gleichzusetzen sein?

des letzteren weist zwar die Schreibung *Λόφις* auf, doch ist jedenfalls auch die Schreibung mit *ω* in Gebrauch gewesen. Das Wort bezeichnet zunächst wohl den auf dem Hügel (*λόφος*) oder unter dem gehügelten Grabe ruhenden (*λωφᾶν*) geopferten Wachstumsgott. Der Name stellt sich aber auch zu *λόπος* und erinnert an die den Athene- und Apollonmythen erzählten Schindungen, Hautabschälungen oder Kleiderberaubungen. In denselben Vorstellungskreis gehört auch die merkwürdige Glosse des Hesych.: *Δώπιστος· ὁ Παλαμήδης ἐκ τῆς τῶν ἱματίων ἐπιῤῥάψεως·*, zu deren richtigem Verständnis jedoch noch eine andere erforderlich ist: *λωπίζει· ἐκδύει, γυμνοῖ, ἢ ὅπλων ἢ ἱματίων.* Palamedes gilt also als Erfinder der genähten Kleider (auch andere Heroen z. B. Arkas, der Erfinder der Wollbereitung, sind gewissermaſsen Patrone der Kleidermacherzunft) und zwar dadurch, daſs ihm selber sein ungenähtes Kleid, seine Haut von den berufsmäſsigen Schindern wie Apollon und Athene über die Ohren gezogen wird.[1])

---

[1]) Wenn schlieſslich *λωπεύει. ψεύδεται·* und *λώβη· βλάβη· ὄνειδος· ἀπώλεια· χλεύη· ψεῦδος· ὕβρις·* hier noch angezogen werden, so sind das scheinbar weit abliegende Begriffe. Wenn aber an die den Gottheiten der sommerlichen Jahreszeiten angedichtete Neigung zu Betrug und listigen Streichen sowie an die den Auſsenweltlichen schuldgegebenen Tücken und Verlockungen gedacht wird, so ist durch den Mythus eine solche Verbindung gegeben. Da Mythus und Kult sich gegenseitig bedingen und ergänzen, so muſs im Kult etwas ähnliches sich nachweisen lassen. Die Begleiter der sommerlichen Opfergottheiten, welche als Personificationen ihrer Thätigkeitsäuſserungen und als Vervielfältigungen ihres Wesens zu gelten haben, werden dementsprechend ebenfalls als listig und grausam, zu jeder Bosheit aufgelegte Dämonen (z. B. Titanen, Lykaoniden, Telchinen, Korybanten) geschildert. Nun ist aber früher angeführt worden, daſs dieselben Namen, welche die mythischen Gehülfen des ersten vorbildlichen Opfers trugen, auch der Priester- oder Tempelgenossenschaft, welche nachbildend zum Andenken das Erstlingsopfer des Ernteweihfestes alljährlich darbrachten und demgemäſs auch in der Rolle jener mythischen Opferhelfer aufzutreten hatten, beigelegt worden sind. Weil z. B. die mythischen Begleiter des Bachus rasten, muſsten die späteren Festgemeinschaften oder die Tempelangehörigen nachahmend gleichfalls rasen; weil die mythischen Korybanten gelärmt und gepaukt hatten, thaten dies auch

Die angeführten Gründe dürften ausreichend erscheinen um anzunehmen, dafs Athene selber unter der Verhüllung irgend eines ihrer Beinamen am Lophisopfer beteiligt ist. Sie ist zu Haliartos — der Name der Stadt ist gleichfalls bedeutsam — als »die das Recht wirkende« Alalkomeneia die Tochter des Landesherrschers Ogygos. Einen Ogygos und eine ogygische Flut kennt aber auch Attika, so dafs Athen ebensogut wie Theben oder Delphi eine Ogygia genannt werden kann. Als Erzieher Athenens bezeichnet die boiotische Sage den Alalkomeneus, der wieder in den engsten Beziehungen zu dem in Alalkomeneia geborenen und demgemäfs ebenfalls als Alalkomeneus zu bezeichnenden Odysseus steht. Dieselbe Sage bezeichnet aber auch gleichzeitig Alalkomeneia als Tochter des Ogygos. Zusammengefafst bezeichnen diese Angaben die Athene Alalkomeneia als die Tochter des Ogygos, des Herrschers von Alalkomeneia. Auf grund dieser Angaben und auf grund ihrer Beziehungen zum ogygischen Attika, zum ogygischen Theben und zu Delphi, das gleichfalls den Flutmann Ogygos kennt, mufs Athene selber als eine Ogygia, als die auf der Nabelinsel, d. h. dem Orte der Lebensursprünge weilende, das Leben und das Menschenschicksal spinnende »verhüllte« Göttin, als Kalypso angesehen werden. Athene ist freilich nicht immer Kalypso; sie legt, wenn der Vertreter der sommerlichen Jahreszeit (Odysseus) zur Herrschaft gelangen soll, unter dem heiligen Ölbaum ihre Verhüllungen ab und zeigt sich, ohne Nebel- und Wolkengewand, in ihrem ganzen sommerlichen Glanze. Sie ist dann nicht mehr νύμφη, die sich verhüllen mufs; ihre Phase als buhlendes Wasser- und Wolkenwesen (als Penelope oder Aithyia) ist vorbei; sie ist als Sommer-

---

die wirklichen Korybanten in den verschiedenen Kulten (vgl. Luperci, Hirpi). Weil die Göttin selber sich »einem Fremden« hingegeben hatte, mufsten die Hierodulen ein Gleiches ihr zu Ehren thuen. So ist stets der Kult ein Abbild des Mythus, und umgekehrt der Mythus ein Abbild des Kults. Sämtliche Fluch- und Schimpfwörter sind aus dem Kult entstanden; die meisten, wenn nicht alle Bezeichnungen für Übelthäter, Schalksnarren, Lüstlinge, Bettler, Dirnen, Gottlose knüpfen an den Kult unmittelbar an.

göttin sogut wie Hera eine Teleia; wie die reife Pflanze keine Schöfslinge und Triebe im Sommer mehr erzeugt, so ist auch für die »reife« Göttin die Zeit des Buhlens vorbei, und scheint sie eine völlig andere geworden zu sein; sie ist dann das strenge gesetzte Eheweib des Zeus, gleichsam die verkörperte Satzung und Ehe. Sie ist über die Zeit des Gebärens (ἄ-λοχος) hinaus, die strenge Sittenwächterin. Ihrer früheren Erscheinungsform als buhlende »grüne« Jungfrau steht die sommerliche »goldene« Göttin als ein anderes Wesen gegenüber, vielfach so feindlich, dafs sie als Vernichterin jenes Teiles ihres Wesens auftritt. Die Athenekulte haben, ebenso wie die Heradienste, für jene Erscheinungsform als buhlende Frühlingserdgöttin die mannichfachsten Benennungen: Gorgo, Jo oder Iodama (welche auch als Geliebte des Zeus und Mutter der Thebe bezeichnet wird), Pallas, Penelope, Kalypso u. a. Eine solche Bezeichnung ist auch Agraulos (oder Aglauros) im athenischen Erechtheuskult. Dafs hier Athene dem Poseidon, der ja selber den Namen Erechtheus führt, (oder in einem älteren Dienste dem Hephaistos) als Buhle zugesellt zu denken ist, mag zwar alle Verehrer der jungfräulichen Athene aufs tiefste empören, ist aber doch nicht wegzuleugnen, wenn man eben sehen will und nicht beide Augen mit beiden Händen sich zuhält. Die Bräuche des Plynterienfestes zeigen uns noch recht deutlich diesen Gegensatz zwischen den beiden Erscheinungsformen der Göttin: als Agraulos steigt Athene verhüllt unter dem Jammer der Festgemeinde in die Tiefe[1]), und als die Sommergöttin, als Athene schlechthin, die hinter keinem Beinamen mehr sich verhüllt, kehrt sie, aus der Flut als ein anderes Wesen entstiegen,

[1]) Wenn in Athen die Epheben bei der Aglauros, der zu den Toten abgestiegenen Erscheinungsform der Athene, schwören, so ist dieselbe dadurch der unterweltlichen Schwurgöttin Styx gleichgestellt; der Ephebenschwur bei der Agraulos erinnert an den Schwur der Haliartier bei der Praxidike; dafs letztere der Kekropide gleichzusetzen ist, geht aus der Angabe hervor, dafs in Haliartos das Heroon des Kekrops, des Sohnes des Pandion, war. (Paus. IX, 33, 1). Die den Ephebenschwur hörende Eidmutter wohnt im Erdenmutterschofs, im ἐφήβαιον, und ist die Ἥβη selber.

in die Stadt zurück, auch eine Teleia und eine ἄ-λοχος, die alle ihr von der Geburt des Erechtheuskindes noch anhaftenden Makel im Reinigungsbade getilgt hat. Die Athene Agraulos ist mit den Nebeln und Wolken im Meere versunken, die Athene Polias, die Vertreterin des wolkenlosen, heitern, glanzstrahlenden Sommers, ist demselben unverschleiert neu entstiegen.

In Athen ist also Athene bis zum Plynterienfeste (ebenso wie im Homerischen Epos bis zur Begegnung unter dem heiligen Ölbaum) thatsächlich eine Verhüllte, ist Kalypso, die Herrscherin von Ogygia. Zu letzterem Namen (vgl. bei Hesych. Ὠγυγίου · παλαιοῦ . ἀρχαίου), der in demselben Sinne wie Kronos und die Kronionen, wie Demeter und die Δημητριακοί) den Sitz des Uralten bezeichnet, mufs die folgende Glosse Hesychs gestellt werden: Γυγᾶ · Ἀθηνᾶ ἐγχώριος. Letztere ist ohne Zweifel eine in Lydien verehrte ältere Form der Göttin, deren Dienst jedenfalls in Asien entstanden und in Europa weiter ausgebildet worden ist. Da Athene der am Omphalos spinnenden Kalypso in einer bestimmten Phase des Jahreskreislaufs gleichzusetzen ist, da, wie die genannte Glosse zeigt, sie als der gygäischen Göttin von Lydien wesensgleich angesehen werden mufs, so kann sie auch von der spinnenden lydischen Omphale nicht verschieden gewesen sein. Nun weilt freilich bei der letzten Herakles, der auf den ersten Blick in keiner Beziehung zur Athene steht[1]). Das Gottwesen des Herakles ist aber ein vielgestaltiges, und eine grofse Zahl Heroen gehen unter diesem Namen durch die Mythen. Aber wie verschieden auch ihre Abstammung angegeben werden mag, wie mannichfaltig auch ihre Mythen ausgestaltet sein mögen, es ist doch immer derselbe Zeussohn, mit demselben charakteristischen Merkmal der grofsen Stärke ausgezeichnet. Er ist der Alkide, der starke Held vor allen andern. Seine Mutter ist demgemäfs auch Alkmene, die starke Mene, die in argivischen wie in thebanischen und attischen Sagen auftritt. Durch ihren Namen aber weist sie nach

[1]) Im Dienst der Athene Alea tritt Herakles als Buhle der Auge auf; diese aber mufs als eine Erscheinungsform der Athene aufgefafst werden.

Asien hinüber, nach Karien, wo man den Zeus als Men und demgemäfs sein Weib als Mene verehrt hat. Men und Mene gehen aber auf Ma (Maia), den Namen der maionischen Allmutter zurück, der ein Man (vgl. Alk-maion, Alk-man) oder Manes zur Seite gestanden haben mufs. Mene ist demgemäfs nicht die Mondgöttin einzig und allein ebenso wenig wie der karische Zeus lediglich ein Mondgott ist, wie mondsüchtige Mythologen (des Altertums bereits) behaupten. Sie ist die Erdmutter, deren Schmuck und Hoheitszeichen der Mond ist. Die Mutter des Hauses und des Stammes ist vor allem die Messerin, die jedem das, was er bedarf, zumifst; der Mond ist daher das grofse Schöpfmafs, das die Erdmutter noch in späteren Darstellungen auf dem Haupte trägt. Sie mifst damit das Leben und die Lebenszeit, ist also die grofse Zeitmesserin; sie mifst auch die Lebensgüter, insbesondere die Nahrung zu, wenn golden die Ernte auf den Feldern liegt; sie bemifst auch das Recht, und ist daher die grofse Richterin, die mit der Wage, dem Sinnbild der auf- und niedersteigenden Jahreshälften, in der Hand, im Leben wie im Kreislauf der Natur alles nach Billigkeit verteilt. Sie zimmert das Leben und macht es ziemlich, ist die zimmernde, ziemende und zähmende Herrin, das »Frauenzimmer« vor allen andern. Sie ist aber nicht nur Messerin, sondern auch Mefsnerin, die Göttin, welche durch Opferung ihres Sohnes den ersten vorbildlichen Gottesdienst zur Nachahmung für alle Folgezeit den Menschen zeigt. Sie ist die grofse Schafferin, die alles erschaffen und geboren hat und fortwährend erschafft und gebiert, aber auch die grofse Schaffnerin, die alles Leben und alle das Leben erhaltenden Dinge verwaltet; die grofse Wirtin, welche aus ihren vielen Brüsten die Lebendigen nährt, welche aber auch die Toten und Ungeborenen in ihrem Schofs birgt und mütterlich hütet und bewirtet. Sie wohnt in gebirgigen Gegenden meistens auf den Kuppen der Berge, von denen besonders zweigipflige »Zitzenberge« im Kult bevorzugt wurden. Es sind dies die Genesia und Geronteia der Alten, die Wirtinesberge, die Werden- oder Rammelsberge, Hunsrücken, Brunecke, Neuffen u. s w. unseres eigenen Landes.

Sie ist die grofse Mutter, in deren Vertretung und als deren Priesterin jede irdische Mutter die Lebenskeime, welche die Allmutter in die Menschenwelt entsendet, in ihrem Schofse zur Reife bringt. Die Vögel sind meistens als ihre Boten gedacht, weil sie im Lenz der Natur das Leben zubringen und bei Beginn des Winters es wieder von dannen zu führen scheinen. Darum wird oft auch die Lebensmutter selber unter dem Bilde eines solchen Vogels gedacht, als Taube, Gans, Storch, Kranich, Alkyon, Schwan, Wachtel u. dergl. Die irdische Mutter ist eigentlich nur eine Pflege- und Nährmutter, welche auf Geheifs eines der geflügelten Boten der Allmutter in der Zeit das Geschäft der ewigen Allmutter an einem oder an einzelnen versieht. In den irdischen Müttern der Familie, des Geschlechts, des Stammes, des Volkes ist die grofse Allmutter verkörpert, in deren Wesen alle diese ihre vergänglichen Erscheinungsformen nach vorbestimmten Fristen wieder zurücksinken und aufgehen. Eine ähnliche Aufgabe ist dem Vater der Familie zugewiesen, der erst seinen Namen vom Weibe entlehnt (Man von Ma) und dann später erst den seinigen wieder auf sein Weib übertragen zu haben scheint (Mane von Man). Er ist der Vertreter des Himmelsgottes, dessen vergängliche Verkörperung und Erscheinungsform. So mufste sich notwendigerweise jene Verehrung der Ältern und Ahnen entwickeln und sich der Totenkult ausbilden, von dem einzelne Mythologen so sonderbare Vorstellungen haben.

Die Verehrung der grofsen Ma (Maia) oder Mene und des von ihr geopferten Sohnes ist die Grundlage der maionischen Kulte, welche durch Siedlerzüge in sehr früher Zeit nach Griechenland und nach Italien gebracht wurden. Denn auch Italien hat seine Mene (vgl. auch Mania und Manto, zu der ein etruskischer Mantus sich zu stellen scheint) in Minerva oder Menarva, deren Name in seinem zweiten Bestandteil auf »arvum« hinzuweisen und demgemäfs die Mutter Erde zu bedeuten scheint. In Griechenland war sie vorwiegend die starke Ma oder Mene, also Alk-mene oder Alalkomeneia, welche einige Kulte auch als Is-mene bezeichnet zu haben scheinen. Die Ismene stellt sich zum Apollon Ismenios, der durch

seinen Namen wieder auf den gewöhnlich als phönizischen Gott bezeichneten Eschmûn hinweist. Die kanaanitischen Kulte gehen aber in ihren Ursprüngen auf die maionischen, insbesondere die karischen zurück; der Same oder Senker, aus welchem sie entsprossen, ist aus der Fremde eingeführt, hat aber unter den eigenartigen Verhältnissen des Landes sich auch eigenartig entwickelt. Eschmûn ist durch seinen Namen der starke Sohn der Ma oder Mene, dem Alkeides (Alkman, Alkmaion u. s. w.) in der Bedeutung seines Namens wie in seinem Wesen gleich. Eschmûn oder Ismenios wird von den Griechen dem Asklepios gleichgestellt. Nun hat aber Athene eigentümliche Beziehungen zu Apollon und Koronis, und durch ihren Beinamen Hygieia auch zu Asklepios unmittelbar, Beziehungen, die in ihrer Gesamtheit uns berechtigen Athene als Mutter, und, in gewissen Phasen des Jahres und der Trieteris, auch als Weib und Schwester wie als Tochter des Asklepios oder Ismenios anzusehen. Als Alalkomeneia ist Athene, die ja auch Sthenias[1]) heifst, die Alkmene oder Ismene, die maionische Ma oder Mene, deren Dienst unter den verschiedensten Namen über ganz Vorderasien verbreitet war. Wenn Asklepios den Beinamen Merre auf Inschriften führt, so erkenne ich darin den alten Götternamen Mas, Maris, Maron (vgl. Is-maros)[2]), Mars, Masses (Marsyas), der durch so viele

---

[1]) In der Odyssee tritt an einer Stelle unerwartet Leukothea auf, wo Athene als Schützerin des Odysseus hätte eingreifen müssen. Ihre Erscheinung als *αἴθυια* läfst allerdings vermuten, dafs sie hier der Athene Aithyia gleichzusetzen ist. Athene ist übrigens nicht nur eine weise, sondern auch eine weifse Göttin durch den Doppelsinn der Wörter Polias und Skiras. Da sie als die vorzugsweise »Starke« gilt, so darf auch der Name Ino (vgl. *ἶν·ες* Sehne, Kraft, *ἰν-ίον* Genick) als ein ursprünglicher Beiname der Athene zuerkannt werden, wodurch allerdings der Zusammenklang Athamas-Athene eine besondere Bedeutung erlangen würde.

[2]) Statt Ismaros nennen die Mythen auch Immarados, wohl durch Assimilation aus Is-marados entstanden. »Is-marados«, das dieselbe Bedeutung wie Marathon (Mar-athon, dessen zweiter Bestandteil vielleicht auf Athene Bezug hat) haben mufs, erinnert an den S-merdis der persischen Königsgeschichte. Die Namen Astyages, Kyros, Kambyses und

Kulte hindurchgeht und auch in Beziehung zur Athene auftritt. Den Namen der letzteren glaubte ich als »Volksmutter« oder »Ahne« deuten und in Verbindung mit dem Attesdienst bringen zu müssen. Dafs ihr Dienst aus Asien stammt, kann nicht wohl bezweifelt werden. In Troas fiel ihr Bild als Palladion vom Himmel und wurde von Ilos am Fufs des Hügels der phrygischen Ate gefunden. Die phrygische Ate, an deren Hügel von Ilos das Bild der Pallas gefunden wird, kann doch nur Athene selber sein, die sich den Menschen offenbart, Athene Ilia (Asia, Paria), welche sich so als der phrygischen Bergalten und Attesmutter wesensgleich kundgiebt (vgl. Hesych: *Ἀτύλοφος· οὕτως τὸ Ἴλιον ἐκαλεῖτο πρῶτον*). In Ilion war uralter Athenekult, der auch, weil er seit unvordenklicher Zeit im Lande wurzelte, mit der gröfsten Zähigkeit sich daselbst bis in sehr späte Zeiten erhalten hat. Nicht zufällig ist es daher auch, dafs ihr Dienst in Attika auf das innigste an Erichthonios (Erechtheus, Erysichthon) anknüpft und dafs ein Heros dieses Namens auch in der troischen Landessage und noch dazu als berühmter Rossezüchter auftritt. Es ist aber Erichthonios oder Erechtheus in einer bestimmten Phase auch dem Poseidon und zwar, wegen seiner Rofszucht, dem Poseidon Hippios gleichzustellen. So lange Athene selber Hippia ist, (wie Demeter, die als Stute sich dem rofsgestaltigen Poseidon gattet und ein rofsgestaltiges Kind erzeugt) mufs sie als Genossin Poseidons angesehen werden, ist sie in anderen Kulten Gorgo, die mit Poseidon den Pegasos Chrysaor = Chrysippos erzeugt. Wie sie mit Eintritt der sommer-

---

Smerdis sind ursprünglich mythisch und weisen auf die Ursitze der Perser am Kaukasus hin. Damit soll aber durchaus nicht bestritten werden, dafs nicht auch geschichtliche Könige, vielleicht sogar sehr viele dieses Namens gelebt haben. Der König trägt den Namen der Gottheit und betrachtet sich als Verkörperung und Menschwerdung der Gottheit. Demgemäfs mufs er auch in der Rolle der Gottheit auftreten und sich als Gott verehren lassen. Er mufs während seines Lebens und Regierens so handeln wie im Uranfange einmal die Gottheit selber, deren vergänglicher Vertreter er ist, gehandelt hat; er mufs nachahmend dieselben Thaten vollbringen, welche vorbildlich die Gottheit vollbracht hat. So wird Mythus und Geschichte in einer eigentümlichen Weise verquickt.

lichen Jahreszeit ihr Wesen wandelt und ihre buhlende Erscheinungsform vernichtet, trennt sie sich auch von Poseidon, tritt ihm feindlich gegenüber und treibt ihn aus dem Lande. Das Rofs weicht dem Ölbaum, dessen Grünen die trockene Jahreszeit, das Schwinden der Winterwasser verkündet. Als sommerliche Ölbaumgöttin treibt Athene den Poseidon aus der Herrschaft; unter dem Ölbaum darf sie sich auch erst ohne Furcht vor Poseidon, dessen Herrschaft zu Ende geht, dem Bringer des goldenen Sommers Odysseus zeigen und offen die Vernichtung der winterlichen Wasser- und Sturmeswesen beraten. Der griechische Name des Ölbaumes ist aber, trotz der verschiedenen Vokallänge, mit אֵל und אֵלָה zusammenzustellen und kennzeichnet den Baum — auf die Art kam es ursprünglich gar nicht an, sondern nur auf die Gröfse, Schönheit und überwältigende Erscheinung des Baumes — als das Bild und die Bannstätte Gottes. Wenn zur besonderen Bezeichnung des Ölbaumes das Wort זַיִת galt, so weist dies auf die Athene Saïtis hin, welche am Pontinosberge (Paus. II, 36, 8) bei Lerna (also an der Kultstätte der ihr in ihrer winterlichen sowie buhlenden Erscheinungsform gleichzusetzenden Lerna = Gorgo) ein Heiligtum hatte. An eine Einführung des Kults aus dem ägyptischen Saïs ist dabei nicht zu denken, wiewohl zugegeben werden kann, dafs Athene der Göttin von Saïs ursprünglich wesensgleich gewesen ist. Denn Isis = Is-Is ist auch ihrem Namen nach nur die starke Göttin und durch ihren Namen der Ismene gleich. Es ist wahrscheinlich und aus dem Namen ihres Gatten Osiris (vgl. Busiris) zu schliefsen, dafs Isis nicht verschieden ist von Iris, zu welcher wieder ein Iros (Eros) sich stellen könnte. Durch den Poseidoniden Bus-iris ergäbe sich eine Beziehung zu dem stiergestaltigen Poseidon, der als Iros ein Gegner des Odysseus ist. Wenn Iros = Arnaios gesetzt wird und so zur Penelope Arnaia sich stellt, so weist dies nur auf ein verschiedenes Bild des Gottes hin: statt des stiergestaltigen tritt in den Mythen und Kulten der Arnaier der widdergestaltige Gott auf, sowie er in anderen Diensten als Rofs (oder bei den Achäern als Hirsch) erscheint. Isis

oder Iris sind ebenso wie Ma oder Attis nur Namen der Erdgöttin, die in den verschiedenen Kulten zur Bezeichnung ihrer verschiedenen Erscheinungsformen viele Namen und Beinamen führt, welche später zu selbständigem mythischem Leben als besondere göttliche Personen erhoben wurden.

Die Athene Ilia, welche ihr Bild vom Berge hinunterwirft und so die Gründung einer Stadt veranlafst, ist auch in dieser Eigenschaft der grofsen Göttermutter gleich und unter diesem Namen (wie auch als Mene oder Rhea) der italischen Sage bekannt. Ilos, der Städtegründer, verhält sich zur Athene Ilia wie Ismenos zur Ismene, wie Alkmaion, Alkon, Alkeides zur Alalkomeneia oder Alkmene. Es ist bei dem beständigen mundartlichen Wechsel der flüssigen Laute nicht unwahrscheinlich, dafs Ilos nur eine mundartliche Variante für Iros gewesen ist — in Westgriechenland scheinen beide Formen des Namens neben einander vorgekommen zu sein. Athene wurde aber nicht nur als Ilia in Troas, sondern auch als Gygaia in Lydien verehrt, wo sie am Gygäischen See einen ähnlichen Kult gehabt haben wird wie am Tritonis, an der Lerna und dem alkyonischen See oder am Gorgopis. Ihr Beiname Gygaia weist auf ihre Abstammung von Ogygos hin, dessen Name wahrscheinlich den alten oder ehrwürdigen Gyges (Gyes, Gyas) bezeichnet haben wird. Das ogygische Theben deutet in seinen Mythen und Kulten entschieden auf Maionien hin, und auch durch seinen Namen scheinen Beziehungen zu verschiedenen Orten gleichen Namens (Thebe in der Troas, Tabai in Karien u. s. w.) gegeben zu sein. Die »verhüllte« Athene auf der Nabelinsel Ogygia kann daher der lydischen Omphale gleichgestellt werden. »Ogygia« geht sowohl auf *γύη* (Erde) als auch auf *γύα* (Saatfeld) wie auch auf *γυῖα* (Glieder) und bezeichnet die das pflanzliche und tierische Leben erzeugende Erde, als welche Athene (= Gaia Atthis) auch im Erechtheusmythus erscheint. Wenn *γύγης* ein Wasservogel ist, so erinnert dies an eine *αἴθυια*, eine *πηνέλοψ*, oder eine *ἀλκυών* u. dgl.

In eigentümlicher Beleuchtung erscheint nun die Gygessage, besonders wenn die Glosse Hesychs: *Κανδαύλας· Ἑρμῆς· ἢ Ἡρακλῆς·* dabei berücksichtigt wird. Es erfährt diese Glosse

dadurch eine Bekräftigung, dafs Herodot erwähnt, Kandaules der Lyder sei von den Griechen Myrsilos genannt worden. Nun kann aber wohl kein Zweifel sein, dafs der Lyder Myrsilos = Hermes-Kandaules von dem Hermessohne Myrtilos[1]), den der Lyder Pelops verräterisch umbringt, nicht zu trennen ist. Hermes erscheint in der Sage von der Geburt des Pan als Buhle der Penelope, also in einer Stellung, in welcher Poseidon zu vermuten wäre, und in welcher er auch als Vertreter der zeugenden Feuchte allein am Platze ist. Nun ist aber der Potidas einer jeden Landschaft der Hauptstrom, der besonders dort die eigentliche Lebensader bildet, wo die Niederschläge unregelmäfsig und gering sind. Aus ihm ersteht alljährlich das Wachstum und in ihn kehrt es wieder zurück. Der lydische Hermes, dessen Dienst als Ithyphallikos und Kadmilos auf verschiedenen Wegen, besonders aber an den Nordküsten des ägäischen Meeres entlang, seinen Weg nach Griechenland fand und zuletzt in Arkadien als seiner letzten Wanderstation Halt machte, mufs als Sohn der Ma oder Maia irgendwelche Beziehungen zum Hermos, dem Hauptflufs des maionischen Landes gehabt haben. Die Nebenform Hermas (vgl. auch Hermaion) mufs in ihrer zweiten Silbe auf Ma oder Maia bezogen werden und kann den Sohn oder Gatten der Ma bezeichnen. Die Kuhn'sche Zusammenstellung Hermes-Saramêjas ist zwar mythologisch wertlos, bringt uns aber etymologisch dem Urbegriff des Namens näher. Es geht derselbe auf sar, sarata (eilen, gehen) und des weiteren auf sar, welches »schützen, hüten,

[1]) Hermes tritt in einigen örtlichen Überlieferungen statt des Odysseus auf, und mufs demgemäfs Myrtilos gleich Pan, Elpenor u. s. w. sein. Elpenor hat in den italischen Kulten eigentümliche Beziehungen zur Myrte, die bei Circeji zuerst auf seinem Grabmal wuchs. Von Hermes wird berichtet, dafs er Tamarisken oder myrtenähnliche Zweige den entführten Rindern an die Schwänze band. Ist der Hermesdienst maionisch und am Hermos und hermäischen Meerbusen entstanden, so weist das Myrtensymbol auf die im Adonismythus auftretende Smyrna (Myrrha) und die Allmutter (μυρτός· μυῤῥίνη) hin.

nähren« bedeutet[1]). Hermes ist also zunächst der eilige Gänger, dann aber auch der nährende Beschützer und Erretter, der uns daher auch in der griechischen Mythologie als Vater des Nährgottes Pan entgegentritt. Ein eiliger Gänger ist aber nicht nur das in steter Bewegung befindliche Wasser, aus dem das Leben entsteht und in welches alles Leben zurückkehrt, welches in Tau und Regen, in Schnee und Schlossen niederfällt, als Nebel und Wolke aufsteigt und am Himmel von den Winden dahergejagt wird, welches als Quelle und Flufs vom Berge strömt und als Woge von den Stürmen aufgewühlt wird; ein eiliger Gänger ist auch das Licht und sind die Lichtspender am Himmel. Der schnellste Gänger ist aber die Zeit, ist das Jahr (vgl. λυκάβας), ist die im Jahreskreislauf den Menschen unter den mannichfaltigsten Formen sich zeigende Gottheit (vgl. Odin Gangleri[2])). Nur in der Stellung eines Himmels- und Jahresgottes kann das vielseitige Gottwesen des Hermes erklärt und zur befriedigenden Deutung gebracht werden. Hermes, dessen Name in seiner ersten Hälfte gleichen Stammes zu sein scheint wie der Name des ithakesischen Botengängers Iros (vgl. auch Ilos), bedeutet den Himmelsgott in dem unaufhörlich wandernden, sich wandelnden und sich wendenden Jahre.

Als solcher steht er in Lydien neben der Ma oder der ihr wesensgleichen gygäischen Athene. Der ihm gleichgestellte Kandaules weist durch seinen Namen auf die Erfindung der Flöten hin, die für Phrygien und Lydien ein göttliches Symbol waren. Als Erfinder der Flöte gilt bald der

---

[1]) Vgl. auch yâ (gehen, fahren), welches auf das deutsche »Jahr« führt.

[2]) Der Name Odin klingt in eigentümlicher Weise an Od-y-seus an. Es mufs jedenfalls als ein sonderbarer Zufall bezeichnet werden, dafs Odin-Wuotans Namen teils auf waten, teils auf wuot hinweist und jedenfalls auch mit wât zusammengebracht werden mufs. Ein Gänger, ein unermüdlicher Wanderer, der vieler Menschen Städte sah (und »ihren Sinn erforschte«, wie Zeus Lykaios, der die Lykaoniden prüfen wollte), ist Odysseus (vgl. ὁδ-ός) ebensogut wie ein Zürner (gleich dem Wuotilgôz des germanischen Mythus).

Wachstumsgott, weil bei seinem Tod zuerst die Flöten ertönten, oder auch der ihn opfernde Sommergott, weil er den Flötenbläser tötete und ihm die Flöte abnahm. Es kann kein Zweifel sein, dafs Hermes-Kandaules jenem Kandaules gleichzusetzen ist, der nach Herodots Bericht durch Gyges den Mermnaden ein böses Ende fand. Es ist zwar behauptet worden, dafs dieser Gyges eine geschichtliche Person gewesen sei und nicht der Mythe angehöre. Gewifs hat einmal ein König des Namens Gyges in Lydien regiert, ja dem, der mit einem noch nicht zufrieden ist, können sogar sehr viele dieses Namens zugestanden werden; aber eben so gewifs hat es auch einen mythischen Gyges gegeben, dessen Ab und Nachbilder oder irdische Verkörperungen die späteren Gygaden gewesen sind. Die Herrscher des Landes tragen den Namen und die Attribute der Gottheit, hüllen sich in ihren Mythenkreis ein und eignen sich auch das göttliche Stemma an. Aus letzterem Grunde ist gegenüber den Dynastentafeln der morgenländischen Reiche noch bis in die geschichtliche Zeit hinein ein gewisser Argwohn gerechtfertigt. Selbst Denkmäler beweisen nicht viel; dem von seiner göttlichen Abstammung und seiner göttlichen Macht überzeugten Könige kam es nicht als Betrug vor, wenn er nach altem Kultgebrauch sich Ahnen erdichtete und beilegte, welche dem göttlichen Stemma entsprachen. Bei häufigem Dynastieenwechsel oder beim Wahlkönigtum mufste dieser Brauch allmählich eine Menge erdichteter Herrschernamen erzeugen, die dadurch noch lange nicht geschichtlich werden, dafs sie auf den Denkmälern genannt und abgebildet werden. Wer aus dem Vorhandensein der Tellskapelle auf die Geschichtlichkeit des »Befreiers« Tell und der auch als »Telle« bezeichneten und die bekannte mythische Dreipersönlichkeit darstellenden Rütlimänner schliefst, hat genau dieselbe Grundlage für seine Behauptung wie diejenigen, welche auf grund von Inschriften oder bildlichen Darstellungen die langen Namenreihen der ägyptischen Herrscher ohne Weiteres sämtlich als geschichtlich annehmen.

Es kann daher ein mythischer Gyges ganz wohl neben

einem oder vielen geschichtlichen Herrschern dieses Namens angenommen werden. Diesem mythischen Gyges stellt sich dann die gygäische Athene zur Seite. Sie ist jene Königin, welche zum Unglück des verliebten Kandaules sich nicht nackend sehen lassen will. Verliebt bis zum Übermafs sind in den Mythen alle Vertreter der zeugenden Feuchte, z. B. Uranos, den schliefslich Gaia entmannen und stürzen läfst, um sich dann unter anderem Namen ihrem Sohne, dem Mörder ihres Gatten, zu vermählen. Der »Sohn« galt aber in den patriarchalischen Verhältnissen der Vorzeit immer als Diener und Knecht des Familienoberhauptes. Diesem Verhältnis ist unter anderem die mythische Vorstellung von dem als Knecht dienenden oder als Bettler umherirrenden Gott der sommerlichen Jahreszeit entsprungen, eine Vorstellung, welche nachher in so mannichfaltiger Weise von den einzelnen Stammesmythen ausgestaltet worden ist. Der Sommergott ist als Sohn des Winteralten (der vielfach von dem Gott der zeugenden Feuchte nicht geschieden wird) ohne Weiteres des Vaters Knecht und Diener (vgl lat. ancus, deutsch Enkel, welches noch als »Enk« mundartlich »Unter- oder jüngster Knecht« bezeichnet). So ist also auch Gyges als vertrautester »Waffenträger« des Kandaules im patriarchalischen Verhältnis als der Sohn des Königs anzusehen. Wenn Kandaules allem Brauch zuwider seinem »Waffenträger« die Königin nackend zeigt, so giebt er diesem nach Anschauung der morgenländischen Völker gewissermafsen ein Anrecht an sie oder überläfst sie ihm. Er tritt zurück, und Gyges nimmt seine Stelle bei ihr ein, vermählt sich also seiner eigenen Mutter[1]). Es er-

[1]) Sowie Odysseus aus der »Höhle der Nymphen«, die einer korykischen Grotte gleichgesetzt werden mufs, mit reichen Schätzen hervorgeht und Reich und Weib mit Hülfe Athenens wiedergewinnt, so kommt auch Gyges aus der Höhle mit seinem zauberischen Ring hervor und gewinnt das Reich und die Königin mit Hülfe dieser letzteren, die in Wirklichkeit die gygäische Athene ist. Der Ring ist das Bild des Jahres und der Herrschaft im Jahreskreislauf. Derjenige Jahresteilgott, welcher den Ring besitzt, führt im Jahre die Herrschaft über die Menschenwelt. Er ist der bekannte Ring der drei Brüder, »welcher vor Gott und Menschen angenehm macht«.

innert dies teils an die Verhältnisse des Matriarchats, bei welchem die Geschlechtsmutter sich aus der Zahl der Geschlechts-

---

Die drei Brüder, die abwechselnd den Menschen angenehm sich zeigen, sind der Gott der Feuchte, der Gott des Wachstums und der Gott der lichten Wärme, die aus ihres Vaters, des Jahresallgottes Hand und als Erbe des alten Jahres den Ring empfangen. Weil der irdische Herrscher als ein Abbild des göttlichen und als seine Verkörperung gilt, ist der Ring ein altes Sinnbild der Herrschergewalt.

Der »Fischerring« ist der im Bauch des Fisches gefundene Ring. Der »Fisch« ist aber das Sinnbild des in den Wassern des Winters wieder jung werdenden Jahres. Wenn Learchos-Melikertes sich ins Meer stürzt und dann auf dem Delphin erscheint, so ist er geradezu zu einem Fisch geworden. Auch die ins Wasser sich stürzende sommerliche Erdgöttin wird in einigen Mythen (statt zu einem Wasservogel) zu einem Fisch z. B. Derketo-Atargatis. Weist der erste Name auf eine aufsenweltliche Oxy-derkes hin, so kann der zweite als die »Mutter« Ga oder Gaia, die Erdalte gedeutet werden. Nachdem sie sich in die Winterfluten gestürzt hat, ist sie ein Fisch, (vgl. die Fische bei den Bildern der Arethusa) eine Fischmutter, eine Fischerin, welche als Todesgöttin alle in ihre Netze verstrickt und in ihr aufsenweltliches Flutenreich hinwegraubt, aber als Göttin des Lebens auch den Menschen wieder mit einem Netz umhüllt bei der Geburt das Licht der Welt erblicken läfst. Auch Aphrodite, die vor Typhon in den Euphrat flieht sowie Artemis, die als Diktynna-Britomartis sich ins Meer stürzt, Danae, die im Kasten schwimmt u. v. a. sind Fischgottheiten und Fischerinnen. Der Jahresalte wird dementsprechend auch als Fischer bezeichnet, der als Gesellen bei seinem Fischen die zwölf oder (im Schaltjahr) die dreizehn Monate hat. Eine Fischgottheit ist auch Glaukos von Anthedon (und Korinth). Eine Fischgottheit ist auch die der Derketo-Atargatis gleichzusetzende Se-miramis, deren Name an Mirjam, (Μαριάμ) erinnert. Die Bezeichnung »Pansfisch« läfst schliefsen, dafs auch Pan (ebensowie Palaimon, Telemachos u. a.) nach seinem »Tod« in einen Fisch, also in ein Wasserwesen wie alle Wachstumsgötter verwandelt worden ist. Das Fischsymbol hat den maionischen Religionen auch das Christentum entnommen: Ἰχθύς oder das Bild des Fisches ist eine mystische Bezeichnung des Erlösers, und der römische Pontifex führt noch heute den »Fischerring« als Zeichen seines von Gott erhaltenen Amtes, als »Menschenfischer«. Die Polykratessage wird nun gleichfalls klar: wenn der Fisch d. h. der zum Wasserwesen gewordene tote Wachstumsgott aus dem Meere mit dem Ring im Bauch auftaucht, dann ist das Ende des Herrschers der sommerlichen Jahreszeit, der aller Gewalthaber Vorbild ist, endlich gekommen, denn dann

angehörigen, also ihrer »Söhne«, nach dem freiwilligen oder unfreiwilligen Rücktritt ihres bisherigen Genossen, einen neuen Gatten und Wirt wählte, teils auch an den Brauch, dafs mit des Vaters Gut der Sohn auch die Weiber seines Vaters erbte und mit ihnen das Lager teilte (vgl. Absalon). Diese Bräuche der Vorzeit schimmern in den griechischen Mythen, welche ja auch die morgenländische Geschwisterehe kennen, noch vielfach durch. Die eignen menschlichen Verhältnisse, welche meist aber durch die klimatischen und sonstigen Verhältnisse der Heimaterde geboten und erzwungen werden, überträgt der Mensch auf die Gottheit und leitet dann von dieser den Ursprung derselben her. Er kann dies ja auch mit einigem Recht, denn Erde und Himmel seiner Heimat, die er als Gottheiten verehrt, schreiben ihm streng seinen Lebenswandel, seine Lebensgewohnheiten wie seine Lebensbedürfnisse vor. Derjenige, welcher diese »innige Verbindung« (religio) mit seiner Heimat nicht achten und den durch die heimischen Verhältnisse gesetzten Lebensbedingungen zuwider leben wollte, würde schnellem Untergang verfallen. Jedes Land und jedes Klima verlangt, dafs der Mensch sich ihm anpasse und wie mit einem heiligen, unauflösbaren Bande sich ihm verbinde, dafs er ein echter Sohn seiner Muttererde werde, dafs er dieselbe ehre, pflege und liebe. Thut er dies, so ist sie ihm eine gute Mutter, die mit reichen Gaben und langem Leben belohnt. Aber auch dem Himmel und den durch ihn bedingten

---

ist er alt und mufs von hinnen. Diese mythische Vorstellung, die in einzelnen Kultgebräuchen noch lange nachgewirkt hat, wurde dann auf den geschichtlichen Polykrates übertragen. —

Die Darstellung der Nymphen als fischgeschwänzter oder delphinartiger Wasserwesen deutet also, da sie alle nur Vervielfältigungen des Wesens der durch ihren Wassersturz zu einem Wasserwesen gewordenen Erdgöttin sind, auf die Doppelnatur des Jahres und der Jahresalten hin. Die Undinen und Melusinen unserer Sagen kennt also auch das Altertum, und es giebt vielleicht eine Verbindung zwischen der (Athene) Nike der alten Mythen und unseren Nixen oder dem Old Nick und dem Schimpfwort Nickel. — Auch das »Fischen« Isengrims und seines Weibes erhält in dieser Verbindung eine eigentümliche Bedeutung, nicht minder wie der Fischer Anfortas der Parzivalsage.

klimatischen Verhältnissen mufs der Mensch gerecht werden. Der Himmel mit seinen wechselnden Erscheinungen bedingt den Jahreskreislauf, erzeugt das Jahr, ist das Jahr selber. Das Jahr und die Jahreszeiten, durch die das erste und natürlichste aller Gesetze gegeben wird, mufs der Mensch ebenfalls ehren, sich ihnen unterordnen und anpassen, wenn er nicht dem Verderben verfallen will. Ist die Erde seine Mutter, so ist der Himmel im Jahreskreislauf oder das Jahr sein Vater; beider Abbilder und vergängliche Verkörperungen und Vertreter sind die irdischen Erzeuger oder Eltern. Wie ein Jahr das andere, eine Jahreszeit die andere und damit natürlich auch immer eine Gottheit die andere erzeugt und verdrängt, so folgt auch im menschlichen Leben immer der junge Sohn dem alten Vater und drängt sich an seine Stelle. Dies ist einer der Grundgedanken der indogermanischen, semitischen und aegyptischen Mythen; je älter der Mythus ist, desto deutlicher und reiner tritt derselbe hervor. Der Gygesmythus läfst ihn ebenfalls erkennen, wenn die Stellung des Gyges zum Kandaules und zur Landesmutter, der gygäischen Athene, richtig gedeutet wird.

Wenn Athene durch ihren Namen die Landes- und Volksalte ist und der Ma gleichgesetzt werden mufs, so ist die gygäische Athene eine besondere Erscheinungsform der Landes- und Volksgöttin, welche letztere, da das eigene Land für den Autochthonen der Vorzeit allein als Erde und Welt galt, immer auch die Erdgöttin ist. Indem die gygäische Athene den Kandaules verstöfst oder tötet und sich dem Gyges gattet, handelt sie ähnlich wie im Odysseusmythus, wenn sie sich zuerst vor Poseidon verhüllt (im Sinne von »nubere«), dann dem Odysseus, seinem Gegner, sich enthüllt und mit ihm Pläne zur Vernichtung der in den Freiern vertretenen und vervielfältigten Macht Poseidons schmiedet. Nur so ist zu erklären, warum für Odysseus wiederholt Hermes im Mythus eintritt. Es ist dies eine Erinnerung an den maionischen Ursprung seines Kults und seine Verbindung mit Athene. Ist Hermes der Jahresallgott, so sind Kandaules und Gyges Teilerscheinungen seines Wesens, Jahreshalbgötter. Die Gleichung Kandaules = Hermes ist also nur

bedingt richtig, ebenso wie auch die andere Kandaules = Herakles. Letzterer soll in dieser Verbindung ohne Zweifel den lydischen Heros oder Wachstumsgott bezeichnen, der nach seiner Opferung im Wesen seines Vaters wiederaufgeht und zunächst sich ins Wasser stürzt oder in einen Flufs verwandelt wird. Als den Flufs, in welchen der Wachstumsgott verwandelt worden ist, (vgl. Marsyas zu Kelainai) sehe ich den Hermos an, von welchem das ganze Wachstum des lydischen Landes abhängt. Hermos[1]) ist übrigens recht eigentlich der Sohn der grofsen Mutter, da er seinen Ursprung am heiligen Berge der Dindymene in Mysien hat, also gewissermafsen von den Brüsten der Bergmutter selber gesäugt wird (Strabo 626). Das nahgelegene Temnos scheint seinem Namen nach eine Opferstätte zu sein, an welcher das Opfer des Wachstumsgottes sinnbildlich vollzogen wurde; der Sipylos deutet dann auf die Pforten, durch welche der Getötete zur Unterwelt hinabstieg.

Die gygäische Athene mufs ihrem Namen entsprechend am gygäischen See verehrt worden sein. Nun berichtet aber Strabo (626), dafs an diesem See der Tempel der Koloënischen Artemis gestanden habe. Aus der Angabe »Gygäa, später Koloë genannt«, liefse sich vielleicht vermuten, dafs der Artemisdienst den früheren Athenekult verdrängt habe. Doch ist eine solche Annahme nicht nötig, da Artemis ebenso wie Athene nur eine der vielen Bezeichnungen der grofsen Mutter in Maionien gewesen sein wird. Die bei Homer (Il. II, 864) erwähnte Nymphe des gygäischen Sees kann nur Athene (bez. Artemis) sein. Als

---

1) Das Hermongebirge in Syrien mufs seinen Namen ähnlichen mythischen Vorstellungen verdanken. Vielleicht liegen auch ethnische Beziehungen vor, welche die örtliche Überlieferung durch die Angabe, dafs Cilicier sowohl am Tmolos als auch in Syrien gewohnt hätten und die letzteren Abkömmlinge der ersteren seien, zu erhalten gesucht hat. Die Arimer am Tmolos, die ursprünglich vielleicht doch geschichtlich waren und erst später im Mythus verschwanden, sollen ebenfalls die Ahnen der Aramäer gewesen sein, eine Hindeutung, welche durch den am Tmolos wie in Syrien vorkommenden Namen Hermos oder Hermon einige Wichtigkeit erlangt. Arimer und Aramaier scheinen Wörter desselben Stammes wie Hermes, Hermaios (vgl. Saramêjas) zu sein.

ihr Genosse wird Talaimenes genannt, der durch seinen Namen an Talos oder Tan-talos, den Opferkönig des sipylenischen Landes und Berges erinnert. Die gygäische Nymphe wird aber durch den ihr gewidmeten Kult (Strabo 627, 7) ausdrücklich als eine Art Pandemos oder Laïs (wie Flora, Anna, Acca in Rom), als eine Buhlgöttin dargestellt. Eine Erinnerung daran ist es, wenn erzählt wird, dafs Penelope mit allen Freiern gebuhlt und mit ihnen oder mit Hermes den Pan erzeugt habe.

Auf diese Weise erklären sich manche Züge der Odysseussage, und auf manche scheinbar widersinnigen Angaben fällt ein eigentümliches Licht, welches diese Mythen in einer Gestalt, Verbindung und Bedeutung zeigt, die aus Homer allein nie und nimmer erkannt werden können.

VI. Danaïden und Gorgonen.

Nach Apollodor (II, 14) gebar Libye dem Poseidon Zwillinge, Agenor und Belus. Letzterer zeugte mit des Neilos Tochter Anchinoe den Aigyptos und den Danaos, von denen der letztere in Libyen, der erstere in Arabien herrschte. Aigyptos unterwarf sich auch alles »Land der Schwarzfüfse«, das er nach sich Aigypten benannte. Aus Furcht vor den empörten Söhnen des Aigyptos liefs Danaos nach dem Rate der Athene einen Fünfzigruderer, den ersten seiner Art, erbauen, schiffte seine Töchter ein und ergriff die Flucht. Nachdem er auch Rhodos berührt und daselbst der Lindischen Athene ein Standbild errichtet hatte, kam er nach Argos, wo König Gelanor ihm die Herrschaft überliefs. Die Gegend litt gerade an Wassermangel, da Poseidon, erzürnt auf Inachos, der das Land für Eigentum der Athene erklärt hatte, die Quellen hatte versiegen lassen. Danaos schickte daher seine Töchter aus um Wasser zu holen. Eine derselben schofs auf ihrem Wege zur Quelle einen Pfeil auf einen Hirsch, traf aber einen schlafenden Satyr[1]). Aus den Händen dieses Unholds befreite

[1]) Dieser »schlafende« Satyr mufs dem »schlafenden«, unthätig ruhenden Winteralten gleichgestellt werden. Aus den Händen des Winteralten, der gern seine »Tochter« für sich behalten möchte, mufs sehr oft die wieder jung und jungfräulich gewordene Erdgöttin befreit werden. Poseidon als Vertreter der zeugenden Feuchte tritt in den Mythen, in welchen das Ende des alten Jahres als Zeit des Todes und der Erstarrung von dem Anfang des neuen Jahres als der Zeit des wiedererwachenden Lebens streng gesondert wird, als Befreier der wieder zu einer »Nymphe« gewordenen Erdgöttin auf um mit ihr zu buhlen.

sie Poseidon, der ihr für ihre Hingebung die nimmer versiegenden Quellen in Lerna zeigte.

Jetzt kamen des Aigyptos Söhne nach Argos und verlangten als Friedenspreis die Danaïden zu Gemahlinnen. Um sie für ihre Nachstellungen zu bestrafen willigte Danaos scheinbar in ihr Verlangen und liefs sich die Paare durch das Los finden. Während des Hochzeitsfestes teilte er aber Dolche an seine Töchter aus und verpflichtete sie ihre Bräutigame zu ermorden. Der Mord geschah; nur die einzige Hypermnestra rettete den Lynkeus, weil er ihrer jungfräulichen Ehre geschont hatte. Die Danaïden begruben die Köpfe ihrer Ehemänner in Lerna und bestatteten die Leichname aufserhalb der Stadt, worauf sie auf Befehl des Zeus durch Hermes und Athene von der Mordschuld gereinigt wurden. Die Hypermnestra gab Danaos schliefslich doch dem Lynkeus zur Gemahlin, nachdem er sie eine Zeit lang in strenger Haft gehalten hatte. Für seine übrigen Töchter stellte Danaos einen öffentlichen Wettkampf an und überliefs sie den Söhnen des Landes als Preis. Amymone gebar von Poseidon den Nauplios. Dem Danaos folgte Lynkeus in der Regierung von Argos und zeugte mit Hypermnestra einen Sohn Abas, dem sein Weib die sich schon im Mutterleibe befehdenden Zwillinge Akrisios und Proitos gebar.

In dieser Erzählung fallen sofort eine Menge Ähnlichkeiten mit der Lykaonssage auf. Zunächst erinnert die Fünfzigzahl der Danaïden, welche, in einem Fünfzigruderer heransegelnd, mit ihrem Vater vom Lande Besitz ergreifen und dann durch ihre Vermählung mit einheimischen Freiern zu Landesmüttern des Danaïschen Argos werden, an die Fünfzigzahl der Lykaoniden, die nach Pausanias die Landesväter des lykaiatischen Arkadiens sind. Die Fünfzigzahl der Danaïden wird nachdrücklich betont, da sie in einem Fünfzigruderer heransegeln. Die Fünfzigzahl, die uns, genau dem Danaïdenmythus entsprechend, auch in der Argonautensage entgegentritt, welche auch für die Töchter des Nereus wie für die Thespiaden angenommen wird, die auch in der Aktaionsage bei den den Wachstumsgott zer-

fleischenden Hunden erscheint, hat eine kalendarische Bedeutung: in der Danaïdensage sind die Fünfzig die Vertreterinnen der fünfzig Hundstage, da sie zu einer Zeit kommen, wo die Quellen versiegt sind, wo von den Landestöchtern von weither, aus der nie versiegenden Lerna, unermüdlich Wasser geholt werden mufs. Dennoch können sie den Durst des »vieldürstenden« Argos nicht lange stillen — sie schöpfen gleichsam in ein leckes Fafs. Andererseits bilden die Danaïden mit ihren fünfzig einheimischen Ehemännern die Kultgemeinde der Argiver, welche den hochzeitlich geschmückten Aigyptossohn — denn auf einen einzigen, der allerdings für die verschiedenen Stufen seines Lebens und Wirkens verschiedene Namen führen kann, wird ihre Zahl zusammenschmelzen — auf Befehl ihres königlichen Vaters hinopfern. Der geopferte Gottessohn fällt, wie alle Wachstumsgötter, durch seine ὕβρις, infolge eigener Schuld. Sein stürmisches Werben um die Erd- und Landesmutter, zu der wiederum die Fünfzigzahl der Danaïden sich zusammenschliefst, stellt sich zum Übermut des Apis, dem Nackendsehen des Aktaion, der verbrecherischen Liebe anderer Heroen zur Stiefmutter, Mutter oder Schwester, und weiht ihn dem Tode. Wie am Lykaion bei dem Tode des arkadischen Heros, werden auch nach dem Tode des Aigyptossohnes Wettspiele gehalten, die hier König Danaos (Lykeios) abhält wie in Arkadien der Priesterkönig Lykaon.

Die Stellung, welche Danaos im Jahreskreislauf anzuweisen ist, läfst sich deutlich erkennen: er kommt zu einer Zeit an, wo Poseidon, der Gott der Feuchte, durch Schiedsspruch das Land geräumt und die Herrschaft über dasselbe verloren hat. Die Quellen und Flüsse des Landes versiegen beim Erscheinen des Danaos; gegrabene Brunnen und Cisternen — ein Bericht schreibt dem Danaos die Erfindung der Brunnen zu — müssen aushelfen; das mühselige Wasserholen für die Frauen und Töchter des Landes beginnt. Es ist also Danaos der Vertreter der trockenen, lichten, abreifenden Zeit, vor dem Poseidon entweicht. Es ist derselbe Vorgang, wie in dem Mythus von Odysseus, der, von

Athene geschützt, im Phaiakenschiff landet und ebenfalls über wilde, ungeberdige Freier Tod und Verderben bringen will. Sobald Odysseus von der »Nabelinsel« der »verhüllten« Göttin auf Andringen Athenes und auf Geheifs des Zeus entlassen wird, entfernt sich Poseidon und geht zu den grofsen Wirten in die Aufsenwelt, zu den Aithiopen, bei denen die Pygmaien, die Ungeborenen, wohnen und alljährlich mit den Boten der Ehegöttin Hera, den Kranichen, kämpfen.

Danaos ist nicht verschieden von Zeus Lykaios, denn er nimmt ausdrücklich das Wolfssymbol für sich in Anspruch und stellt sich dem »Lykeios« gleich, indem er sich selbst dem Wolfe, seinen Gegner Gelanor dem Stiere vergleicht (Paus. II, 19, 4). Gelanor ist eine Verlarvung des Poseidon Taurios; er ist der erste König und Herrscher des Landes — das Wort soll von dem karischen γέλαν, welches »König« bedeutet, herkommen — und als solcher der Poseidon Basileus (gleich Medon, Kreon, Laïos in anderen Mythen), welcher vor Danaos und dem ihm wesensgleichen Zeus Kronion oder Lykaios (Lykeios) die Herrschaft von Argos besitzt und durch Schiedsspruch aus derselben weichen mufs. Danaos ist daher der Bringer der Wärme und der Trockenheit (auf welche auch sein Name gedeutet werden kann), der Spender des Lichts und der Erntereife. Wie alle Vertreter der sommerlichen Jahreszeit bringt er mit der lichten, »festen« Erde auch das feste Gesetz und Recht, weshalb denn auch (Herod. II, 171) die Danaïden den pelasgischen Frauen zuerst die Weihen der Thesmophoriazusen überliefert haben sollen. Danaos ist aber auch der Richter des Landes, denn im Tempel Apollons ist sein Thronstuhl errichtet, der hier, wie so oft in den Kulten, des Gesetzes Zeichen und Verkörperung, ein Bild und eine Erscheinungsform der gesetzgebenden Gottheit ist.

Der wahre Gegner des Danaos ist also Poseidon, der hier ebenso vor dem Gotte der sommerlichen Jahreszeit weicht, wie in Attika, Troizene-Althepia und in Delphi, wo er mit seiner Orakelteilhaberin Ge die Orakelstätte räumen und an

Apollon überlassen mufs, um sich alsdann in die Einsamkeit und Öde der Insel Kalauria zurückzuziehen. Poseidon und Aigyptos sind im Danaosmythus wesensgleich. Der Stamm αἰγ — begegnet uns überall in Poseidonischen Kulten und deutet auf die unruhigen, bewegten Fluten und Lüfte, auf das Spiel der Wolken und Winde hin. Aigyptos ist also schon durch seinen Namen der Vertreter der erregten, zeugenden Feuchte, während Danaos durch den seinigen auf die ruhige Zeit der reifenden Trockenheit hinweist.

Aigypten ist, wie schon mehrfach in den vorangehenden Untersuchungen hervorgehoben worden ist, nicht das geschichtliche Nilland, sondern gleich Libyen, Aithiopien u. s. w. das Land des aufsenweltlichen Jenseits, wo unter des Urkeims (Proteus) Hut alle Lebenskeime geborgen sind, wo die Toten und Ungeborenen wohnen, wo viele Habe bei dem »reichen« Herrscher (Pluton) gesammelt ist, wo die heilkräftigen, würzigen Zauberkräuter wachsen, die jeden Lebensschmerz stillen und gleich der Lethe süfses Vergessen des irdischen Seins gewähren. Die Namen der Königinnen Polydamna und Alkandra sind passend gewählt als Bezeichnungen für die Aufsen- oder Unterweltsgöttin. Jeder Fremde, der Aigypten betritt, verfällt dem Tode, den Busiris, Poseidons Sohn, verhängt, da kein Lebendiger die Aufserirdischen und Unsichtbaren erschauen darf, wenn er nicht selbst unsehend und unsichtbar, ein Toter und ein Schatten ist. Dort herrscht auch Thon, dessen Name als die männliche Form zu Thoosa gefafst werden darf. Letztere ist aber die Buhle Poseidons, also das Weib eines Thon, Thonis oder Thoas. Aigypten als Aufsenweltsland ist Tauris gleichzusetzen, wo Konig Thoas, ebenso wie Busiris in Aigypten, alle Fremden hinopfern läfst. Der »aigyptische« Poseidon ist von dem Poseidon Taurios nur in seiner äufseren Erscheinung, nicht seinem eigentlichen Wesen nach verschieden.

Da das Aufsenweltsland Aigypten nicht an den Nil verlegt zu werden braucht, so ist dasselbe nach einem schon erörterten Gesetz zunächst an den Grenzen des argivischen Landes, in schwer zugänglichen Bezirken, in Sümpfen, auf Bergen, Klippen

oder Inseln von Argolis zu suchen. An erster Stelle kommt die Gegend bei Lerna in Betracht, wo ein Genesion, also ein Ort des Werdens, lag und wo Poseidon noch zu Pausanias' Zeiten einen Tempel hatte. Dort ist auch Apobathmoi, der einem Genesion gleichzusetzende Landungsplatz der Danaïden; an derselben Küste liegt das Temenion, das durch seinen Namen schon sich als geheiligten Bezirk und als Opferstätte darstellt. Dort liegt Nauplia, an welches sich die Felsenstürze des Nauplios knüpfen, dort der Kanathosquell, in welchem Hera alljährlich badet um wieder jung und jungfräulich zu werden. Dort war der unergründliche alkyonische See, der alles in seinen Abgrund zog und als Eingang zur Unterwelt galt, bei welchem alljährlich in einer Nacht geheimnisvolle Gebräuche zu Ehren des zur Unterwelt dort eingegangenen, bei seiner Mutter weilenden Dionysos begangen wurden. Im Lernasumpf selber, an der Quelle der Amymone, hauste die Hydra unter einer Platane, die noch Pausanias sah; im Lernasumpf endlich waren die Häupter der Aigyptiaden begraben, so dafs hierdurch allein schon der Ort als eine »Aigyptos« sich kennzeichnet. Noch ein anderer Umstand verdient Beachtung. In den argivischen Kulten kehrt das Ziegensymbol wiederholt wieder z. B. in den Namen Aigisthos, Aigialeus, Aigina. Nach Pausanias (II, 23) sind die Argiver selber geradezu die in Ziegenfelle gekleideten, von Ziegen sich nährenden, den Ziegengott verehrenden Autochthonen. »Auf der Rückkehr von Troia«, heifst es bei Pausanias, »quälte die Argiver, welche nach dem Schiffbruche beim Vorgebirge Kaphereus sich ans Land gerettet hatten, Frost und Hunger. Auf ihr Gebet um Rettung aus der Not erblickten sie sogleich, als sie vorwärts gingen, eine Grotte des Dionysos und in der Grotte ein Bild des Gottes. Es waren aber gerade auch wilde Ziegen in derselben versammelt, welche sich vor dem Unwetter geflüchtet hatten. Diese schlachteten die Argiver und bedienten sich der Felle statt der Kleidung. Nachher nahmen sie das Schnitzbild des Dionysos mit und verehrten es bis in die spätesten Zeiten«. Die Argiver, welche zur Zeit der Stürme,

der Winterkälte und des Hungers von den Ziegen sich nähren und in ihre Felle auf Geheifs des Gottes sich kleiden, sind als »Aigypter« selber anzusehen. Ist »Aigyptos« von αἴξ und γύπη (vgl. Hesych) herzuleiten, so bedeutet es auch wohl den in der Erdtiefe verborgen und verhüllt hausenden Ziegengott, den zerrissenen und in einer ζάγρη (= βόθρος· λάπαθον nach Hesych) wohnenden, unterirdischen Dionysos Zagreus, dessen Dienst vom Tauros und Zagros seinen Ausgang nahm. Der Dionysoskult spielt in eigentümlicher Weise in die argivischen Kulte ein und weist mit sehr vielen derselben zunächst auf Karien als Ursprungsland hin. Durch seinen Namen ist Dionysos eben der Gott von Nysa, der Sohn und Gatte der in Nysa verehrten grofsen Ma, dasselbe Gottwesen wie Marsyas, Attis, Anchuros u. s. w., nur mit anderem Namen und abweichenden Kultgebräuchen ausgestattet.

Aigyptos ist an und für sich ein blofser Beiname, der dem Poseidon ebenso gut wie dem Dionysos beigelegt werden konnte. Als Aigyptos konnte Poseidon ganz wohl der Herr der »Ziegenhäuter« von Argos sein. Häute sind gewöhnlich nur Winterkleidung; in der heifsen Sommerzeit, namentlich bei den Erntearbeiten, geht der Landmann, wie Hesiod berichtet, nackt einher, jedenfalls aber in äufserst leichter, bequemer Kleidung. Mit dem Sommer hören also die Argiver auf »Aigypter« zu sein; im Sommer werden sie erst zu »Danaern«, die mit blofsen Füfsen durch das schwarze Ackerland als Melampoden gehen (vgl. die Melampussage). So tritt auch in diesem kleinen Zuge, dieser verloren und vergessen erscheinenden Mitteilung des Pausanias der Gegensatz zwischen Poseidon und Danaos (= Zeus Kronion) klar zu Tage. Aigyptos ist jedenfalls das Aufsenweltsland, eine Ziegenhöhle gleich jener, in welcher der aufsenweltliche, noch ungeborene oder tote Zeus bei seiner entsetzlichen ziegengestaltigen Nährmutter Amaltheia haust.

Was unter »Aigyptos« zu verstehen ist, geht aus der Sage von Akrisios und Proitos hervor, welche sich als die mykenisch-tiryntische Parallele zum Danaïdenmythus darstellt. Sowie

der Streit des Aigyptos und Danaos vor ihrer Landung in Argos, also vor ihrem Erscheinen in der Menschenwelt, als welche dem Autochthonen immer nur das eigene Land gilt, im Aufsenweltslande Aigyptos beginnt, so fangen auch die Zwillinge Akrisios und Proitos ihren Kampf bereits im Mutterleibe an und werden grofs geworden die Erfinder der runden Schilde. Der runde Schild mit seinem Nabel ist das Sinnbild der Erde und ihres Nabels (Ogygia, Delphi, Sikyon), ist das Sinnbild des Muttererdenschofses. Darum spielt auch der Schild im Kult der Ehegöttin Hera eine so grofse Rolle; deshalb war auch der Siegespreis bei den Heräen, welche in ihren Bräuchen an die uralten Eheschliefsungsformen des Brautkampfs und des Brautlaufs erinnern, der Heraschild (ἀσπὶς ἐν Ἄργει), das Sinnbild der Ehe und der Ehegöttin, ja ursprünglich eine Erscheinungsform dieser selber.

Aigyptos erscheint in Argos von seinen fünfzig wilden Söhnen umgeben. Für die Fünfzigzahl der Danaïden ist ein zureichender kalendarischer Grund vorhanden: es sind die fünfzig Hundstage, welche das Wachstum hinmorden Es geschieht dies auf Befehl des Zeus Kronion, der in dem neuen Herrscher des Landes verkörpert auftritt und nach geschehener That die Mörderinnen entsühnt. Die blanken Dolche sind die Messer oder Sicheln, unter denen das reifgewordene Wachstum des Jahres in der hohen Zeit desselben zur Erntefeier dahinsinkt. Merkwürdig ist, dafs die Danaïden trotz ihrer Entsühnung dennoch »Strafen« in der Unterwelt leiden müssen. Es hängt dies mit der Vorstellung zusammen, dafs die sommerlichen Jahresteilgötter wegen ihres durch Opferung des Wachstumsgottes begangenen »Frevels« die Herrschaft über die Menschenwelt aufgeben und in die Aufsen- oder Unterwelt wandern müssen. Die meisten Mythen lassen die sommerliche Erdgöttin sich ins Wasser stürzen und so für ihren Anteil an der Ermordung des Wachstumsgottes büfsen. Ihrem Schicksal verfallen natürlich auch die Vervielfältigungen ihres Wesens und ihrer Thätigkeit, ihre »Töchter«, die Danaïden. Wie die Erd- und Landesmutter des danaïschen Argos, die als eine Danae oder Danaïs bezeichnet werden kann,

werden auch die Danaïden ebenfalls aufsenweltlich oder unterweltlich und müssen das fortsetzen, was sie bei Lebzeiten, d h. während der Zeit ihres Einflusses auf die Menschenwelt, gethan und geübt haben. Mufsten sie, als Vorbilder aller späteren argivischen Frauen und Töchter, Argos mit Speise durch Ermordung des Wachstumsgottes und durch Schöpfen aus dem das »Haupt« des Aigyptiaden bergenden Lernaquell mit Trank versehen, jedoch ohne dauernd Hunger und Durst stillen zu können, mufsten sie also gleichsam in ein leckes Fafs schöpfen, so liegt ihnen in der Unterwelt dasselbe Geschäft als »Strafe« ob. Im ursprünglichen Sinne des Mythus werden die Danaïden gleich ihrer »Mutter« nach Ablauf der Sommerzeit zu Wasserwesen, zu »Nymphen« in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes. Wasserwesen sind sie als Vervielfältigung des Wesens der Erdgöttin im Winter und zur Zeit der buhlenden, zeugenden Feuchte; Licht- und Glutwesen sind sie im heifsen Sommer. Amymone buhlt mit Poseidon (= Aigyptos) im Winter und Frühling, um unter anderem Namen zur Sommerzeit seinen und ihren Sohn hinzuopfern, der dann als Nauplios zu einem Wasserwesen und grimmen Herrscher der Aufsenwelt wird.

Der Fünfzigzahl der Danaïden zu Liebe hat der Mythus auch eine Fünfzigzahl der Aigyptiaden erfunden. In ihrer Fünfzigzahl sind die Aigyptiaden eine Vervielfältigung des Wesens ihres Vaters, sowie die fünfzig Danaïden eine Vervielfältigung der Thätigkeit ihrer Mutter sind. Die Aigyptossöhne sind in ihrer grofsen Zahl nur Personificationen der Thätigkeitsäufserungen ihres Erzeugers, des Herrschers der Wasser und der in ihnen verborgenen zeugenden Kräfte. Soviel man irgend konnte, hat man Poseidons Beziehungen zur Rofszucht bei der Namengebung in Betracht gezogen, und soviel man irgend konnte, hat man auch alle nur irgendwie tauglichen, in älteren Stammes- und Landesmythen bereits gegebenen Heroennamen als Benennungen der Aigyptiaden verwendet. Aber aus der Zahl derselben treten, ebenso wie aus der Zahl der Danaïden, mehrere Namen bedeutsam hervor, und mit diesen hat sich die Untersuchung vor allem weiter zu beschäftigen. Die betreffenden Aigyptiaden sind Proteus

und Lynkeus, ferner Aigyptos, Busiris, Chrysippos und Asterios. Aus der übrigen Zahl liefsen sich wohl noch einzelne hervorheben und in ihrer Bedeutung klarlegen, doch genügen die bezeichneten Namen. Ganz willkürlich und blofs von dichterischer Phantasie entworfen ist aber das Verzeichnis durchaus nicht, und findet jeder Name einen entsprechenden Anhalt im Jahreskreislauf oder in früheren Mythen. Die näher zu besprechenden Danaïden sind Hypermnestra und Amymone, sowie Gorge und Gorgophone.

Proteus und Lynkeus werden von Danaos ganz besonders ausgezeichnet; weil sie allein von Aigyptos »mit einer Gemahlin von königlichem Blute« gezeugt sind, erhalten sie auch vor allen anderen, denen ihre Gattin durch das Los zufällt, ihre Frauen durch die Wahl des Danaos. In Aigyptos hat die bisherige Untersuchung den ursprünglichen und ersten Herrscher und König des Landes erkannt. Als Herrscher (als ein *μέδων*) mufs ihm natürlich eine Herrscherin, eine »Medusa« beigesellt sein, und diese ist keine andere als »Medusa« Gorgo. Mit den Gorgonen zeugte nach Apollodor Aigyptos den Periphas, Oeneus, Metalkes, Lampos, Idmon und Aigyptos. Der letztere trägt des Vaters Namen und tritt daher bedeutsam aus dem Kreise seiner Brüder hervor, als des Vaters besonderer Liebling. Aigyptos als Sohn der »Herrscherin« Gorgo ist also ebensogut »königlichen Geblüts« wie Lynkeus und Proteus. Er bezeichnet als Verjüngung des Aigyptos diese beiden in ihrer Vereinigung. Kinder der »Herrscherin« Gorgo von Poseidon sind auch Pegasos das Flügelpferd und Chrysaor, welche aus dem Rumpf der Gorgo nach Abschlagen ihres Hauptes hervorgehen. Pegasos und Chrysaor sind aber eine Hendiadys und stellen in ihrer Vereinigung den rofsgestaltigen, goldstrahlenden Gottessohn oder Chrysippos dar. Es ist damit der Beweis erbracht, dafs Proteus, Lynkeus, Aigyptos und Chrysippos nur verschiedene Bezeichnungen des Wachstumsgottes sind, als dessen Erzeuger die ersten »Beherrscher« des Landes angesehen werden müssen, also Poseidon, den Danaos (= Kronion) aus der Herrschaft vertreibt, und Gorgo, welche durch des Da-

naos Beschützerin Athene nach ionischer, oder durch die Hera Hippodameia nach achäischer oder dorischer Überlieferung der Herrschaft des Landes durch ihre Enthauptung beraubt wird. Der Enthauptung der Mutter entspricht nachher die Enthauptung des Sohnes, dessen Haupt bei der Lernaquelle begraben wird. Es wird der tote Sohn, wie überall in den Mythen, der Mutter vereint; sein Haupt (das Saatkorn, die Baumfrucht, der Fruchtknollen oder ein Tierhaupt) wird im Schofs der Erde geborgen, und der Wachstumsgeist kehrt in das Wasser zurück, von dem er zuerst ausgegangen ist. Es kann kein Zweifel sein, dafs die dreipersönliche Gorgo der dreiköpfigen Lernaschlange wesensgleich ist. Als Besitzerin der Lerna gilt aber auch Amymone, die aus diesem Grunde und weil sie die Geliebte Poseidons ist, gleichfalls nur eine andere Bezeichnung der buhlenden »Herrscherin« und Gesellin des Gottes der zeugenden Feuchte ist. Die Gorgo ist nicht immer solch ein entsetzliches Scheusal, wie die Mythen und einzelne Bildwerke sie darstellen. Der »schöne Typus« ihrer Bilder zeigt sie uns auch in göttlicher Schönheit, als die untadelige Jungfrau (Amymone), welcher der dunkelgelockte Poseidon sich gattet. Diese kurzen Andeutungen über das Wesen der Aigyptiaden, der Gorgonen und Danaïden soll nun das Folgende weiter ausführen.

Proteus und Lynkeus sind nur Bezeichnungen verschiedener Phasen in der Lebens- und Leidensgeschichte des Wachstumsgottes: »Brüder« bezeichnet in der Sprache des Mythus gewöhnlich eine in demselben Jahreskreislauf auftretende Erscheinungsform desselben Gottwesens, während »Vater« und »Sohn« Benennungen desselben Gottwesens in der Übergangszeit aus einem Jahre der Trieteris in das andere sind. Proteus und Lynkeus sind »Brüder« wie Kastor und Polydeukes, Ajax und Teukros, Otos und Ephialtes, Idas und Lynkeus u. a. Es sind Gottessöhne, Dioskuren, von denen der eine die irdische, sterbliche, d. h. den Menschen sichtbar gewordene und von ihnen geopferte Erscheinungsform, also gleichsam des Heros leibliches, irdisches Teil, der andere dessen unsterbliches, unsichtbares, geisti-

ges Wesen bezeichnet. Von dieser Doppelnatur der Heroen und ihrem dieser Vorstellung entsprechenden Kult ist bereits wiederholt die Rede gewesen. Proteus ist der in den Ernteerstlingen geopferte Wachstumsgott, der als Erster und Fürst allen Menschen im Tode vorangeht, als ein Archemoros, Archelaos, Agesander, Learchos u. dgl. Nicht zufällig ist es daher, dafs auch der Name Archelaos unter den Aigyptiadennamen vorkommt — es ist der zu den Toten eingegangene Gottessohn, welcher in den Mythen unter den verschiedensten Gestalten (als Spielmann, Schiffer, Reiter, Schnitter, Tänzer u. s. w.) den grofsen »Zug des Todes« führt. Nach seiner Opferung, in seinem aufsen- und unterweltlichen Reich, wird er zum Lynkeus, dem in seiner »Burg« (Lyrkeia) als »Luchs« lauernden Todesgott, welchem in der aus uralten Mythen entstandenen sogenannten »Tiersage« der in Malepartus lauernde, vom »Hofe verbannte« Fuchs[1]) entspricht. Die »Burg« des verbannten, flüchtigen Lyn-

[1] Das sog. Tierepos ruht wie jedes echte Volksepos auf mythischem Grunde und ist aus alten Kultliedern entstanden; seine Helden sind vermenschlichte Götter oder Gottmenschen, welche aus der Tierkultzeit ihre Tiergestalt noch beibehalten haben. Der rote Gleifsner Fuchs ist der Vertreter des goldenen Sommergottes, der immer als listig und gewandt und zu den schlimmsten Streichen geneigt erscheint. So wie während der winterlichen Jahreszeit der Sommergott der griechischen Mythen ein Knecht oder Bettler ist oder auch von dem Vertreter der winterlichen Jahreszeit heftig verfolgt wird und sich in aufsenweltlichen Gegenden ruhelos und vielduldend umhertreiben mufs, so ist auch der Fuchs während einer gewissen Zeit ein Knecht des grauen Wolfes, des Isengrimmen Winters, für den er Nahrung schaffen mufs. Alle Winteralten sind grofse Schlemmer und Schlinger, die von den im Sommer durch den Vertreter der goldenen Erntezeit gewonnenen Vorräten leben. Eine Zeit lang haust der Fuchs auf Malepartus, im »Uebelloch«, welches dem Tartaros oder einem ähnlichen Strafort der griechischen Mythen entsprechen würde. Durch seine vielen Gänge erinnert es auch an das Labyrinth. Mit dem Wolfe ringt der Fuchs und entmannt ihn wie Kronos den Uranos, wie dem mit Odysseus ringenden Iros-Arnaios angedroht wird. Auch das Buhlen des Weibes des Winteralten mit dem Sommergotte ist im Tierepos noch enthalten. Der Bäre Brün ist der geopferte Wachstumsgott, der in das klaffende Holz des Leids zur Zeit des sich teilenden Jahres eingeklemmt und »gedroschen«

keus ist seine Grabstätte und sein Bergeort. Es wohnt der zum Todesgott gewordene Wachstumsgott in seinem Grabe, gleichsam

---

wird. Es ist die Züchtigung des Brûn eine Kulthandlung und ausdrücklich als solche gekennzeichnet: der Pfarrer erscheint mit seinem Weibe oder seiner Wirtin, der Küster mit der Fahne, der »Zimmermann« und »Bauer« Rüsteviel mit seinem gesamten Hause.

Der Bär erleidet auch wie alle Wachstumsgötter den bekannten Wassersturz, nachdem er ein εἴδωλον seiner selbst im Marterholz zurückgelassen hat, und auf Veranlassung des listigen Vertreters der Sommerzeit wird er noch geschunden. Ein Ränzel wird aus seinem Fell gemacht, ein Schlauch des Segens wie das Fell des Marsyas. Das in diesem Schlauch liegende Haupt Lampes ist ein uraltes Symbol des im Muttererdenschofs geborgenen Hauptes des Wachstumsgottes, der aufsenweltlich auch der Hüter des Lebenslichtes ist, aber auch Sühnopfer (Bellyn!) für seinen Tod heischt wie alle toten Wachstumsgötter, welche dadurch in den Ruf menschenfresserischer Unholde und Drachen kamen. Wie der Wachstumsgott stürzt sich auch die Erdgöttin, seine Mutter und Mörderin, ins Wasser. Dies thut auch Frau Jutte, die durch ihren Namen schon sich als göttliches Wesen kennzeichnet. Mit fünf Weibern — den fünf sommerlichen Monaten — fällt sie in die Fluten. Sie schwimmt »bede mit pelze uñ mit rocke! sêt, hier licht ôk noch êr wocke!«. Im Wasser hat sie auf einmal einen Pelz bekommen, sich in ein Winterwesen verwandelt. Sie ist die beste Grützerin, ebenfalls dem Wesen der die Menschen speisenden Sommergöttin (vgl. Ino, die Dörrerin des Weizens!) genau entsprechend, ist auch eine Spinnerin, deren Erkennungszeichen »êr wocke« ist. Wenn sie mit Pelz und Rock erscheint, ist sie in das Gewand des Bâre geschlüpft, d. h. die Erdgöttin hat sich ihrem Sohne aufsenweltlich vereint. Der Bâre in menschlicher Gestalt ist eben Martinchen, wie der Pâpe der menschliche Doppelgänger des (entmannten) Wolfes und Jahresalten ist. Als letzterer ist der Pâpe auch ein Polydektes und Polydegmon, ein grofser »Wirt«, wenn er Ablafs und grofse Gnade nebst zwei Tonnen Bieres für die »Rettung« seiner Wirtin verheifst. Auch das Gezänk der Männer und Weiber am Wasser ist ein Nachhall alten Kultbrauchs — es sind »Gephyrismen«. Brûn der Bâre kennzeichnet sich durch seine beiden Namen als Wachstumsgott. »Brûn« ist nicht einfach »braun«, sondern deutet auf »Brunst«, »Brût« u. s. w. (vgl. auch brûn = vulva). Er geht infolge seiner ὕβρις zu Grunde, ihn sticht »der smêr«, und diesen Übermut mufs er büfsen in der Gabel des Baums auf Rüsteviels Hof, sodafs er ein wirklicher »Furcifer« und Kreuzträger wird. Unsägliches Leid erduldet er: »man sach ny lîtliker dêr«. Wie ein Ecce homo sieht Brûn aus — sein Gesicht und seine beiden Füfse

verborgen in seiner Burg, verschlossen in seinem Schlofs, umfriedet von seinem Frieden, umhegt von seinem Hag, gebannt in seinen Bann; die gehügelte Todesstätte des unter unsäglichen Schmerzen Getöteten ist ein wirkliches »castrum doloris«, zu dem in Nachahmung ihres Archemoros alle Lebendigen unter Schmerzen eingehen müssen.

Da aber die Toten und Ungeborenen gleich sind, so ist er auch Herr der Lebenskeime, der Urstoffe aller Wesen. Er ist nicht verschieden von Proteus, dem Robbenhirten auf Pharos, das durch seinen Namen schon an Zeugen und »Hervorbringen« erinnert; nicht verschieden von jenem Proteus, den andere Angaben uns als Aigypterkönig bezeichnen, und welcher natürlich in einem anderen Jahre der Trieteris, Poseidon wieder selber ist. Proteus vermag sich in die verschiedensten Gestalten zu verwandeln, weil ja die Urkeime auf das Machtgebot der Schicksalsgottheit die verschiedensten Lebeformen in der Menschenwelt annehmen können, um dann nach der ihnen bestimmten, durch die aufsenweltliche Gottheit ihnen zugesponnenen Frist wiederum sich aufzulösen und in das Nichts, das aber doch wieder das All ist, gestaltlos zurückzusinken.

Der geopferte Wachstumsgott macht in vielen Mythen der Herrschaft des Gottes der sommerlichen Jahreszeit dadurch ein Ende, dafs er plötzlich aus seinem Versteck auftaucht oder aus der »Ferne« heranzieht und seinem Vater, Pflegevater oder Vaters-

---

fast läfst er am Baum der Qual zurück. Zu beachten ist auch der Zug, dafs der Fuchs im Besitz grofser Schätze im Krekelborn(!) ist, dafs er sich benimmt »als wäre er des Königs eigener Sohn«, ferner, dafs der Bär (wie alle Wachstumsgötter) auch nach der Krone strebt. Der Påpe als Bierbrauer und Priester erinnert noch an die priesterliche Stellung des Familienvaters oder Stammesalten. Als Bereiter und Hüter des Stärke gebenden Getränks (gambar), als Erheber des Zehnten oder Schofses (gambra) und der Mann der Gammer (engl.) ist der Stammesalte der Gamberin oder Gambrinus (nicht von Jan primus abzuleiten!), dessen Getränk zum »gampeln« veranlafst. Der König »Vrevel« (wie im älteren Tierepos der Löwe heifst) erinnert an den »Frevler« Saturn, der zugleich auch ein Saatgott ist (vgl. goth. fraiv, Same, Geschlecht, eine Beziehung, die auch in λέων, λεώς liegt).

bruder den Tod bereitet. Umsonst hat der Gott der sommerlichen Jahreszeit alles versucht, um diesen »Sohn«, von dem ihm das Verderben droht und der seiner Herrschaft ein Ende bereiten wird, zu vernichten. Aber wenn er ihn auch tötet, so wird derselbe doch »gerettet«, denn er lebt in der »Ferne«, im Toten- oder Aufsenweltsreiche als Lebensurkeim dennoch weiter, und das unabwendbare Schicksal erfüllt sich. Aus seiner »Lyrkeia« kommt Lynkeus und bereitet der Herrschaft des Danaos ein Ende, diesem selber den Tod. Lynkeus »tritt nunmehr die Regierung an«. Dieser »Regierungsantritt« ist ein ähnlicher wie der des Nyktimos in der Lykaonsage. »Unter des Nyktimos Herrschaft brach die Deukalionische Flut herein« — es beginnt die Herrschaft des Winters mit seinen wilden, kalten Wassern, mit seinen Nebeln, Regengüssen, seinem Eis und Schnee, in denen alles vegetative Leben erstirbt. Es ist die Zeit des tötlichen Stillstandes und der Erstarrung in der Natur — die Herrschaft des Todes, des Jahresalten, der seine drei Emanationen, den Gott der zeugenden Feuchte, den Gott der lichten reifenden Wärme und ihren gemeinschaftlichen Sohn, der sein Enkelkind ist, in seinem dreigestaltigen Wesen zusammengeschlossen hat. Auf den finstern öden Fluten des Winters fährt die Gottheit gleichsam in der alle Lebenskeime bergenden Larnax, dem Schiff des Lebens und des Todes, einher. »Und die Erde war wüste und leer, und es war finster auf der Tiefe, und der Geist Gottes schwebte über den Wassern« sagt entsprechend die Genesis.

Nyktimos wurde von Gaia »gerettet«, als das Verderben über die Lykaoniden nach ihrem »frevelhaften« Opfermahl hereinbrach. Die Mutter Erde nimmt also den Geopferten und Toten in ihren bergenden Schofs auf, vereint sich ihm, vermählt sich ihm: das ist die »Rettung« oder »Entrückung«, welche so viele Heroen finden. In dieser Weise wird auch Lynkeus von Hypermnestra »gerettet« und ihr »vermählt«, wenn sie ihm zur Flucht nach Lyrkeia, dem aufsenweltlichen Bergeort, verhilft. Hypermnestra (Hypermestra) kennzeichnet sich durch ihren Namen als die Erdgöttin, welche über die Jahre des Freiens und der

Mutterschaft hinaus ist, als ein der Hera Chera gleichartiges Wesen. Als Gorgo Medusa (oder Amymone) ist die Erdgöttin die Mutter des Aigyptiaden; als Gorgophone ist sie die Mörderin des von der *ὕβρις* Befallenen; als Hypermnestra wird sie in der Aufsenwelt seine Retterin und sein Weib. Nur durch seinen Tod kann der Wachstumsgott sich der Erdgöttin »vermählen«; zur Gruft wird ihm die Brautkammer, zur Grabesleuchte die Hochzeitsfackel. Um »vermählt« zu werden, mufs der Wachstumsgott selber zum »Mahl« oder zu »Mehl« werden, mufs er sich selber als Opfermahl hingeben. Die Opferung des Wachstumsgottes erfolgt ausdrücklich unter den Bräuchen einer Hochzeit in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Landeskult, welcher die Ehestifterin und Eheschützerin Hera zum Mittelpunkte hatte. Die Ehe ist die erste und natürlichste »Genossenschaft« oder »Gesellschaft« (d. i. Opfergemeinde). Um eine Genossenschaft bilden zu können, müssen aber die Genufsmittel da sein; eine Vermählung verlangt vor allem eine »Mahlzeit« am gemeinsamen Herd, dessen Name im Griechischen wie im Germanischen auch zur Bezeichnung der Erdmutter selber dient. Die römische Eheschliefsung war eine confarreatio und erhielt die Erinnerung an die erste vorbildliche Eheschliefsung oder »Vermählung« noch durch die Worte: Ubi tu Gaius (= *Γάϊος*), ego Gaia (= *Γαῖα*). Jeder irdische Ehemann ist ein Abbild des himmlischen Wirts, des Mannes der Gaia; jede irdische Ehefrau gilt als die Vertreterin und Verkörperung der Gaia, der allgebärenden und allnährenden Erdmutter. Der Herd, an welchem durch das erste gemeinschaftliche Mahl die Vermählung vollzogen wird, ist aber die Todesstätte des Wachstums, der Altar des geopferten Wachstumsgottes, dessen Opferung am Herd der Familie alljährlich und alltäglich zum Angedenken sich erneuert. Bevor das Wachstum zum Mahl verzehrt wird, mufs es »gemahlen«, zwischen Steinen zerrieben und also »gesteinigt« werden. Die Mühle ist darum ebenfalls ein uraltes Bild der Zeugung und Ehe, und das graue kreuztragende Müllertier, das jedoch in Asien ein schönes, königliches Tier ist, spielt eine äufserst wichtige Rolle in Mythus und Kult,

die in einzelnen Ländern z. B. in Frankreich, welches Eselsfeste feierte, bis in die neueren Zeiten nachgewirkt hat (vgl. μύλη und ὄνος in ihren verschiedenen Bedeutungen). Durch Midea hat Argos Beziehungen zum phrygischen Eselskult, und es ist fraglich, ob nicht Agamemnon, Mykenes grofser König, durch seinen Namen ein Nachbild des phrygischen Eselskönigs Midas ist (vgl. Hesych.: Μέμνων. ὁ ὄνος., wobei auch an die »Memnonia« genannten Königsburgen des Ostens zu denken ist).

Durch den Tod also wird der Wachstumsgott erst vermählt der Erdgöttin, die zugleich seine Mutter ist und in deren Schofs er sich selbst erzeugt als sein eigener Vater[1]). Nun hebt sich auch ein auffälliger Widerspruch in den Berichten über Hypermnestras Beweggründe zur »Rettung« des Lynkeus: nach der einen Angabe rettet sie ihn, weil er ihrer jungfräulichen Ehre schonte; nach der anderen wurde sie gerade durch die Vereinigung mit ihm zu diesem Schritte veranlafst. Als Aigyptos oder Proteus strebt der Wachstumsgott in seiner ὕβρις nach dem Besitz der Erdgöttin und findet dabei den Tod — d. h. das Wachstum würde die ganze Erde überwuchern, wenn ihm nicht durch die Sommerreife ein Ziel gesetzt würde; als Lynkeus wird er, nachdem sie ihn nach seinem aufsenweltlichen Bergeort, in die Erdtiefe der Lyrkeia, gewissermafsen also in

[1]) »Zu den gewöhnlichen Formeln, mit denen die Gottheit in ägyptischen Hymnen angeredet wird, gehört »qeper tesef« »zeugend sich selbst«. Der Gott umarmt seine eigene Mutter und zeugt sich selbst in deren Leib, darum heifst er Ka mut-f oder auch men men mut-f »Stier seiner Mutter« ..... »Agni (in der indischen Mythologie) erzeugt sich selbst als Stier, als Vater sitzt er in dem unvergänglichen Schofs seiner Mutter« (Gruppe, die griech. Kulte u. Mythen I, 453). Dieselben Vorstellungen beherrschen die semitischen wie die maionischen Religionen. Es ist damit festgestellt, dafs diese Vorstellung vom »Stier seiner Mutter« bereits vor der Trennung der Indogermanen, Semiten und Chamiten (Ägypter) als Mythus oder Dogma ausgebildet war. Eine »Übertragung« oder »Wanderung« dieser Vorstellung etwa von den Ägyptern zu den Semiten, oder von diesen zu den Indogermanen kann ich nicht annehmen: es giebt keine »Wandersagen«, wenn nicht das Volk selber oder Teile des Volkes mitwandern.

ihren eigenen Schofs gerettet hat, der »Gemahl« der Hypermnestra, der winterlichen, verwittweten Erdgöttin — d. h. der Wachstumstrieb ruht in den in der Erde geborgenen Erntevorräten sowie in dem der Erde anvertrauten Saatkorn während der toten Winterzeit. Die Winterzeit ist aber auch die Zeit der kältenden Regengüsse und städtevernichtenden Überschwemmungen, unter denen besonders die argivische Fruchtebene leiden mochte. Es steigt also der Wachstumsgott mit seiner Mutter in die Wasser des Winters und des Todes, um mit Beginn der Lenzeszeit wieder aus denselben jung und schön wiedergeboren zu werden.

Als Orte für den Abstieg des Wachstumsgottes zur Unterwelt wurden gern solche Plätze bezeichnet, an denen fliefsendes Wasser in Klüften oder Erdspalten verschwand und unterirdisch weiterflofs (vgl. Marsyas Katarrhaktes). Hatte man ein solches Naturwunder nicht, so half auch sonst ein Erdschlund, eine Höhle, ein tiefer See, oft auch eine künstlich erst geschaffene Grube aus, bei welcher man dann dem abgestiegenen und mit seiner Mutter vereinten Wachstumsgott geheimnisvolle, düstere Feiern veranstaltete und klagend seiner Leiden und seines Weilens in der Ferne gedachte. Sein Grab wurde, wo es sich machen liefs, mit einer Säule, einer Grabstele, die vielfach die Form eines fingerartigen Aufsatzes oder eines Phallos hatte und in dieser Gestalt die Wiedererneuerung und unverwüstliche Zeugungskraft des Wachstums darstellen sollte, noch ganz besonders kenntlich gemacht. Auch in Lyrkeia gab es (Paus. II, 25) »ein Bild des Lyrkos an einer Denksäule«.

Diese Säule kennzeichnet zugleich den Ort des Gerichts. Das Grab des Wachstumsgottes und der bei ihm lodernde Herd ist nicht nur eine Mahlstatt, sondern auch eine Malstatt, eine Gerichts- und Schwurstätte, zugleich eine Zufluchtsstätte aller Schutzflehenden, aller Landesflüchtigen, welche wegen eines wirklichen oder oft auch wegen eines blofs rituellen Mordes Entsühnung suchen. Deshalb wird auch Danaos, der den Aigyptiaden dem bräutlichen Opfertode überliefert, als erster Richter des Landes genannt, deshalb ist die das Getreide den Menschen

überliefernde Demeter eine Thesmosphoros. Die Ehe ist das erste »Gesetz«, welches die »gesetzte« (Themis) und »reife«, ihrer jugendlichen Buhlereien müde gewordene Erdgöttin der von ihr gegründeten Genossenschaft verkündet. Das Bereiten der Speisen, das Mahlen und Kochen ist aber vor allem die Aufgabe der Frau oder Herrin des Hauses, und vorbildlich mufste auch die Erdgöttin eine solche Müllerin (oder Mühle vgl. *μύλη*), Bäckerin und Köchin sein, und wirklich wird sie vielfach in den Mythen als eine solche bezeichnet. Darum auch ist sie ein »Gemahl«. Sie hat aber die von ihr bereitete Nahrung angemessen zu verwalten und zu verteilen an jeden nach seiner Würdigkeit — darum ist sie die grofse Messerin (Mene), die jedem das Seine, vor allem aber die das Leben erhaltende Nahrung zumifst. Sie ist diejenige, welche »Stärke« verleiht, indem sie die stärkende Speise an die Siechen und Hungrigen austeilt, also eine Is-mene, Alk-mene, eine Sthenias, eine Iphigeneia. Die argivischen »Sthenien« sind, wie die tegeatischen Aleäen und Halotien, ein der Erntegöttin und Begründerin der ehelichen Genossenschaft gewidmetes Fest, welches die Stärke gebende Mutter und den von ihr in dem Wachstum geopferten starken Sohn zusammen mit dem das Gesetz gebenden Gotte der sommerlichen Jahreszeit feierte. Nur durch Genufs des Wachstums der Flur und der Herden wird ein gesetztes und gesetzliches Leben möglich; nur um den Aschenherd und Altar des geopferten Wachstumsgottes kann sich eine Genossenschaft, eine Gesellschaft, eine Gemeinde bilden; nur dort giebt es eine feste Statt, eine Stadt, einen Staat. Nur dort wo *κρῖ* oder *κριθή* gesammelt ist, giebt es ein *κριτήριον* und einen *κριτής* (*κρίνω* wohl ursprünglich das Scheiden der Frucht von der Spreu auf der Tenne); nur wo es ein »jus« giebt, ist ein »jus« möglich (vgl. auch »Ding« (*δίκη*) und »Dingstatt« zu »Dinkel« und engl. bar-ley zu bar.) Der zu den Toten abgestiegene und in seines Vaters oder seiner Väter Wesen wiederaufgegangene und so auch seiner Mutter vermählte Wachstumsgott ist der dreigestaltige oder dreipersönliche Unterweltsrichter, der da richtet die Lebendigen und die Toten, der die Spreu vom Weizen, die Schafe von

den Böcken scheidet. Das Grab des Wachstumsgottes ist also die Richtstatt, er selber der Richter, in dessen Namen der als Verkörperung der Gottheit betrachtete Stammesalte das Recht spricht. Nur deshalb sah man auf römischen Märkten das Bild des geschundenen Marsyas, weil er der geopferte, zu den Toten abgestiegene und zum Totenrichter gewordene Wachstumsgott war, nicht aber »als Zeichen strengen Gerichts«, denn die Behandlung des Marsyas durch Apoll und Athene ist ja an und für sich sogar eine ungerechte, eine grausame, und es hat sein Wettkampf mit den genannten Göttern an und für sich garnichts mit dem Gericht und dem Recht zu thuen. Die bekannte Erzählung von der Haut des Vaters auf dem Richterstuhl des Sohnes als Zeichen strengen Gerichts kann nur aus phrygischem Gebrauch erklärt werden: die Haut des geschundenen, geopferten Wachstumsgottes, dessen Opferung sinnbildlich alljährlich durch Opferung eines Herdentiers zum Andenken an das erste Opfer dargestellt wurde, wurde über den Richterstuhl, das »Gestühle« des die Gottheit und ihr Gesetz verkörpert darstellenden Stammes- und Volksalten gelegt (vgl. den Stuhl des Midas, den Richterstuhl des Danaos). Die Nachbilder dieser Gerichtsstühle oder Gerichtssäulen sind die Rolande[1]) vieler deutschen Städte.

---

[1]) Rolands Mutter ist Berthe aux grands pieds d. h. die weitherrschende, unermüdet wandernde Erdgöttin, deren Mafs (und Bild) ein Fufs oder Schuh ist. Wie Hera hat auch Bertha einen Gaden (Berchtesgaden) und ist einem Kaiser d. h. einem »Caesar« oder Opferkönig (Temenos, Tomyros in griech. Mythen) vermählt, der (für Bayern) im Untersberge haust. In dem Namen dieses Kaisers, des unterweltlichen Richters, erscheinen noch heute die Haberfeld- oder Haberfelltreiber um das verletzte Recht und die geschändete Sitte zu ahnden. In Tierfelle gehüllt oder sonst verlarvt — alle Unterweltlichen sind nur εἴδωλα, larvae oder Laren — kennzeichnen sie sich als die Boten des in Tiergestalt und in den Früchten des Feldes geopferten Gottessohnes, dessen Διὸς κώδιον — Tübingen wird auf grund dieses Ausdrucks wahrscheinlich wieder sagen: »Die Haberfeldtreiber scheinen griechisch zu sprechen« — sie als seine Sendboten und Vervielfältigungen seines Wesens anlegen.

Wiederholt und nachdrücklich wird auf die Bezeichnungen des Danaos und seines Aigyptiadenopfers zum Gerichtswesen

---

Dieselben Ehezwiste, welche in der griechischen Mythologie das göttliche Paar entzweien, finden sich auch bei Bertha und Karl dem Grofsen, dessen Namen die Rolandsage in ähnlicher Weise als geschichtlichen Halt benutzt wie das Nibelungenlied die Namen Attila und Theodorich. Karl der Grofse wird zwar gewöhnlich als Berthas Vater bezeichnet, aber er mufs auch als ihr Gatte gelten, wenn alle Angaben über Bertha berücksichtigt werden.

Bertha ist eine »Spinnerin« wie Penelope, Kalypso, Omphale, Arachne; »als Bertha spann«, bedeutet den Uranfang aller Dinge. Gleich den genannten Gestalten der griechischen Mythologie buhlt auch Bertha oder buhlen wenigstens die Vervielfältigungen ihres Wesens, die wilden Berchten. In einigen Sagen erscheint Bertha als ein im Rosenhag wohnendes Gottwesen, als ein Dornröschen oder wie Kriemhild im Rosengarten zu Worms (Bertha von Rosenberg). Solche Rosengöttinnen (Rhodope, Rhode) kennt auch die griechische und orientalische Mythologie und es ist sehr wahrscheinlich, dafs der Rosengarten zu Worms (vgl. ital. Bormio) nur ein Nachbild des Rosengartens des Königs Midas am Bermios oder Bormios ist. Der Rosengarten oder Rosenberg ist aber der Ort der Zeugung (vgl. die Bedeutungen von ῥόδον) und aus diesem Grunde werden (ebenso wie Laïs) so viele »Rhodopeis« als Buhlerinnen bezeichnet. Die Erdgöttin im Rosengarten ist die buhlende Erdgöttin, die durch einen »Kufs« erobert wird und allem Volke, das da Mut hat, als eine Pandemos den Kufs gewähren mufs.

Wie die griechische Erdgöttin ist auch Bertha oft eine weifse Frau; wiederum erscheint sie auch als die grofse Kostgeberin und Wirtin.

Durch seinen Namen stellt sich zu Bertha ein Berthold oder Berchthold. Zunächst ist er der Gott der sommerlichen Jahreshälfte, der Bringer aller guten Gaben und das Urbild aller irdischen Gewalthaber. Wenn aber seine Zeit abgelaufen ist, wenn er die Menschenwelt meiden und die Unter- oder Aufsenwelt aufsuchen mufs, oder, wie der germanische Kult es bezeichnet, in den Berg geht, wo er gleich Kronos über die Unterweltlichen herrscht oder mit ihnen in goldenem Palaste schläft, dann wird der holde Bert oder Bart zu einem (olden, ollen,) alten Bert, der da weifs, »wo er den Most holt«, weil alle Unter- oder Aufsenweltlichen grofse Wirte, reiche Gastgeber und tüchtige Zecher sind. Zu einem alten Bart oder Barthold (Barthel) wird Bert erst in der Unterwelt, wo ja auch der sonst so thatkräftige Kronos zu einem schläfrigen Alten, einem die sieben Wintermonate verschlafenden Siebenschläfer wird. Wie das Jahr werden auch die Jahresteilgötter alt und schwach, wenn der Winter kommt.

hingewiesen. Seine eigene Tochter Hypermnestra zieht Danaos vor Gericht, angeblich, weil sie es unterlassen hatte seinem Be-

---

Bertha (der Name weist auf sanskr. Prithivi und bezeichnet wohl die »breite« Erde, also eine Gaia εὐρύστερνος) ist das sagenhafte Weib Karls des Grofsen, der als Jahresalter erscheint. Als solchen kennzeichnen ihn seine zwölf Paladine — die zwölf Monate des Jahres —, die in den zwölf Rittern der Tafelrunde ihr Gegenstück finden. Sie ist nicht zu trennen von jener Fastrade, Karls Geliebten, die tot da lag, wenn er fern war, und wieder erwachte, wenn er zurückkehrte. Durch das goldene Korn unter der Zunge kennzeichnet sie sich als eine Mutter Korn, als die bald in winterlicher Todesstarre daliegende, bald im goldenen Glanze der Erntereife strahlende Erdgöttin.

Wie alle Jahresteilgötter wütet und rast auch Berthas Sohn Roland; auch er wird von einer ὕβρις erfafst und endet wie so viele Wachstumsgötter durch verratene oder verschmähte Liebe. Auch er ist ein Musiker wie die meisten Heroen, ein Hornbläser wie Marsyas und dabei doch ein tapferer Streiter, der (wie Marsyas und andere »Retter«) die Feinde vertreibt und wie Pan nach seinem Tode tötlichen Schrecken unter ihnen verbreitet. Er führt ein gewaltiges Schwert, das härter als Felsen ist und eine unverwüstliche Kraft hat, das, wie das Scepter der Tantaliden, welches ein verwandtes Symbol ist, aus der Gottheit Hand gekommen ist und in der Gottheit Hand zurückkehren mufs.

Roland wird wie alle Heroen in sein böses Schicksal durch des Vaters Bruder verstrickt. Ganelons Beweggründe zum Verrat an Roland sind dieselben, welche Kronos, Zeus Kronion, Odysseus u. s. w. haben, wenn sie den Wachstumsgott verderben wollen: er fürchtet vom Bruderssohne den eigenen Sturz und Tod. Wenn Ganelon von Pferden zerrissen wird, so ist ein derartiger Zug auch den griechischen Mythen nicht fremd.

Der Name »Roland« ist vieldeutig wie alle mythischen Namen: man hat ihn als »Ruh-land« gedeutet; er ist auf ahd. hruod (ruod) zurückgeführt und als der berühmte oder siegreiche Held erklärt worden; nach andern wieder soll er auf ahd. hlût (lût) oder kelt. hrottâ (rotâ) gehen und demgemäfs den Krieger mit dem lauttönenden Horn oder den Jüngling mit der hellklingenden Cither bezeichnen, eine Erklärung, für welche viele Analogien und besonders auch das griech. κρότος und die Rhea Chalkokrotos sprechen und welche Roland (Ruotland) auch mit dem in einzelnen Landschaften Deutschlands verehrten Chrodo (vgl. Chrodegang, Krothilde u. a.) zusammenbringen könnte oder ihn auch zu einem Heros wie Marsyas mit

fehle gemäfs den Lynkeus zu ermorden. Aber noch ein anderer Mord ist begangen worden, an Gorgo, der früheren Herrscherin,

---

der Salpinx oder Pan mit der Syrinx machen würde; noch andere denken an goth. liudan (wachsen) oder sogar an goth. chnutô. Ohne diese Deutungen auszuschliefsen mufs an erster Stelle doch die nächstliegende Ableitung von chrût oder von ruota in Betracht gezogen werden.

Roland ist vor allem der Wachstumsgott, an dessen Todesstätte Gericht gehalten wird und über dessen Grabesstätte sich die Richtsäule oder der Richtpfahl erhebt. Das Richtholz ist die Ruota, an welche die Verbrecher oder zum Tode bestimmte Sühnopfer in Nachahmung des an das Richtholz gehängten Gottes des tierischen und pflanzlichen Wachstums den Tod erlitten. Mit Rutenbündeln wurde auch die Geifslung vollzogen, die »Stäupung« auf der Stube des Gerichts (vgl. »Staufen«). Das an die Fichte gehängte Bild des toten Attes, die an der Platane schwebende Leibeshülle des zu Tode gemarterten Marsyas, der seinem Lande durch seinen Tod ein »Retter« wird, der am hohen Mast hängende Peplos des Athenekindes, das an die Säule geheftete Bild des Lyrkos-Lynkeus, die auf die Neidstange gesteckten Häupter der zum Andenken an den Tod des Wachstumsgottes als Abbilder seines Wesens geopferten Tiere, Brûn der Bâre im klaffenden Holz des Leids, auf dessen Haut die grützemachende Papenmeiersche — eine heruntergekommene Erdgöttin — so sehr erpicht ist, Odin am windigen Baum sind Darstellungen des an das Holz der Sühne und Rettung gehängten Wachstumsgottes (vergl. auch den an den Galgen gehenkten »Bäcker« des Pharao (Genesis 40, 21), den an der Eiche oder Terebinthe hängenden Absalon und seine Säule im Königsgrunde, den an seinen Baum gehenkten Haman). Ein solcher toter und durch seinen Tod zum Richter der Lebendigen und Toten gewordener Wachstumsgott ist auch Roland an der Säule. Der Wachstumsgott nach seinem Tode ist gleich einem abgestorbenen Baum, einem dürren Holz und konnte durch Balken oder Holzbilder dargestellt werden. Daher begnügte man sich statt einen Roland an der Säule aufzustellen vielfach mit der Errichtung eines Galgens, welcher hinreichend die der Stadt zustehende Gerichtsbarkeit kundthat.

Roland oder Ruotland ist also die Stätte, an welcher der Wachstumsgott (vergl. engl. rood, root, rod) am Richtpfahl das Leben verloren oder am »Stein« zermalmt worden ist. Dort wo das Wachstum des Jahres in den Ernteerstlingen den Opfertod erleidet, auf der Tenne, in der Mühle und am Herde, dort ist Ursprung und Ende alles Wachstums, alles Krautes und alles Kreuzes. Das Kreuz in

(»Medusa«) des Landes, der Mutter des Aigyptiaden, deren Grabmal neben dem Richtplatz der Hypermnestra sich befindet.

---

seinen verschiedenen Formen ist das Sinnbild des Lebens und des Lebenswachstums; als solches Sinnbild und als ein dem Kreuze gleiches Zeichen mufs auch die ägyptische Hieroglyphe des Lebens erkannt werden. Der Buchstabe Tau erlangte seine Heiligkeit nicht erst durch das Christentum, sondern Name und Form desselben gehen auf uralte Vorstellungen zurück. Tau weist auf Tauros hin.

In den kleinasiatischen Kulten wurde unter den verschiedensten Namen und Formen der göttliche *ταῦρος* an den *σ-ταυρός* erhoben, damit er ein Deïo-tauros (Deiotaros) werde. Als solcher wird er der eigenen Mutter vereint, wird er der »Stier seiner Mutter« Deïo oder der Minotauros, der Stier der Ma oder Mene (vgl. Mastaura). Auch die anderen Bezeichnungen des Kreuzes gehen auf dieselben Vorstellungen zurück. Der *κόλος*, *κόλλοψ* (*κόλλαβος*) wird an den *σ-κόλοψ* gehängt und wird so zum Sinnbild des verstümmelten, entmannten Wachstumsgottes, dem zu Ehren seine Priester sich ebenfalls entmannten oder verstümmelten, oder seine Kampfschar (vgl. יִשְׂרָאֵל) sich blos beschnitt. Sein Grab war dann eine *κολωνία* (vgl. Hesych.: *κολωνία· τάφος. Ἠλεῖοι*), ein *κολωνός*, ein *κολοφών*, ein *κολοσσαί*, kurz eine Siedlung um den Grabhügel und Opferaltar des jede Genossenschaft durch seinen Tod erst begründenden Wachstumsgottes, dessen Haut (vgl. Hesych. *κόλου. κώδιον· Λάκωνες.*) als geweihtes Bild und Zeichen die neue Statt oder Stadt begrenzte und umfriedete, ihr auch ein Unterpfand der göttlichen Gnade und der Erlösung von Hungertod und bösen Feinden wurde. Soweit das Bild und Zeichen des toten Wachstumsgottes und des ihn vertretenden Stammesalten sichtbar war, reichte das Weichbild; soweit man das dröhnende Erz oder die Pauke des Heiligtums hörte, dehnte sich das Kirchspiel; soweit man durch Fanale Nachricht geben konnte, erstreckte sich das Gebiet des Fanum (vgl. zu *σταυρός* und *σκόλοψ* auch *ἴκριον*).

Dort wo die Tenne ist, wurde der Wachstumsgott (gleich Attes, der an die Fichte geheftet wurde) an das Richtholz, die Tanne gehängt. Er wurde so der Tanne einverleibt, zur Tanne selber, ein Tannhäuser. Ritter Tannhäusers Verhältnis zur Frau Venus wird demgemäfs als ein ähnliches aufgefafst werden müssen wie das des orientalischen »Stiers seiner Mutter«. Sein Sinnbild ist der dürre Stecken in der Hand des Pontifex, der, zum Zeichen, dafs alle Sünden vergeben werden können, am dritten Tage wieder ergrünt (vgl. die wieder ergrünende Keule des Herakles). Das grüne Holz und das dürre, welche den lebendigen und den toten Wachstumsgott darstellen, sind also Sinnbilder, welche auch das Heidentum kannte.

Mit ihrem Buhlen Aigyptos - Poseidon wird Gorgo durch Athene, die sich als Mörderin der Gorgo durch ihren Bei-

---

Der auf der Tenne geopferte, in der Tanne oder im Tann hausende Wachstumsgott wurde nach seiner Opferung durch Tänze gefeiert, weshalb er denn auch selber oft als Tänzer und als tanzender Tod bezeichnet wird. Bei der Tenne befindet sich aber immer urbar gemachtes, gerodetes (gereutetes, gerottetes) Land, in und bei welchem der Ruotland seinen Sitz hat. Dort beim Gereute oder Rütli mufs aber auch immer ein Grütli oder eine Rüttelmühle (vgl. Grotti die mythische Mühle), eine Grützmacherei sich befinden. Der Sommergott gilt nicht nur als Müller sondern auch als Grützmacher und Schröter, der den Menschen zum Vorbild aus seinem eigenen Sohn oder Bruderssohn die erste Grütze macht und den Menschen zum Vorbilde auch geniefst (vgl. Ino, die Dörrerin des Weizens, die ihren Sohn in einen siedenden Kessel steckt; vgl. auch den indischen Sommergott Pûshan, der ein »Grützefresser« genannt wird; vgl. auch »Grütze im Kopf« und »angebrannte Grütze«, letztere aus der confarreatio zn erklären). Das Rad der Mühle, das den toten Wachstumsgott zermalmen hilft, geht zur Sühne für seinen Tod auch über die Sühnopfer hinweg und wird so zum Rad des Gerichts. Die Tötung durch den Mühlstein am Halse als Sühne eines *σκάνδαλον* kennt auch die Schrift. (Zu *σ-κάνδαλον* ist vielleicht auch *κάνδυλος*, *κάνδαλος* als lydisches Festessen und *Κανδαύλης* als lydischer Nationalgott zu stellen?)

Auf der Opferstätte fliefst aber auch Blut, das Blut des gerichteten Wachstumsgottes und seiner Sühnopfer. Rot ist das Land vom Blute, es ist rotes Land, die rote Erde, also eine Haimonia (vgl. Haimon und seine »Kinder« in der mittelalterlichen Sage), Phoinikia, Erytheia. So fällt vielleicht ein Lichtstrahl auf die rote Erde Deutschlands, das Land des Gerichts der Feme, auf West- und Ost-phalen und die Engern (Angern, Angeln). Da der Kurfürst von Köln als Herzog von Engern das Haupt der Feme war, so ist das Land der Engern als die eigentliche Gerichtsstätte anzusehen. Dort war, weil an jeder Richt- und Tempelstätte sich der Richtpfahl oder Baum der Gottheit erhob, wohl der religiöse und politische Mittelpunkt des Sachsenstammes. Das Land der Engern ist ursprünglich wohl das Land der Engen (vgl. die Bedeutung von Mizrajim) und der Enken (enko ahd.), der Diener des Heiligtums, bei welchem der mythische wie der denselben in seiner vergänglichen Verkörperung darstellende irdische und wirkliche »Herzog« des Volkes seinen Sitz hatte.

Die rote Erde ist also der Sitz des Gerichts und der Mittelpunkt des Kults. Blut ist eine schreiende Farbe; vergossenes Blut »schreit gen Himmel« und »kommt über diejenigen, welche es ver-

namen Gorgophonos verrät und sich im Besitz der spolia opima der Gemordeten befindet, aus der Herrschaft über (das iasische) Argos verdrängt. Indem Athene, die ihre Gegnerin nicht nur enthauptet, sondern auch ihrer Art entsprechend geschunden hat, die spolia opima der früheren argivischen »Medusa«, also Haupt und Fell derselben anlegt oder als Schild benutzt, indem sie sich in den Besitz des Leben und Tod spendenden Blutes sowie der städterettenden Locken der Gemordeten setzt, will sie selber fortan als die Medusa (in Korinth als Kreusa und Gorgopis) erscheinen. Als Gorgo hat Athene selber einst mit Poseidon in ihrem Tempel, der ursprünglich, wie alle Tempel, nur ein Baum an einer Quelle war, gebuhlt; andere Angaben lassen Gorgo auf einer Blumenwiese des Frühlings oder bei den Gärten der Hesperiden (über welche Athene ja auch Gewalt hat, indem sie die von Herakles geraubten Äpfel immer wieder dorthin zurückbringt), sich dem Dunkelgelockten gesellen. Als Gorgophonos vernichtet sie die Gorgo, ihre eigene jungfräuliche, buhlende Erscheinungsform und verläfst ihren bisherigen Buhler, um sich dem gesetzgebenden Herrscher der sommerlichen Jahreszeit zu vereinen, mit ihm vereint ihren eigenen Sohn zu töten und so der ersten Genossenschaft der Menschen das erste Gesetz und das erste hohe »Fest«

---

giefsen«. Dort wo am Stein des Herdes, der vom vergossenen Blut ein roter Stein (vgl. Rodenstein, Rotenburg, Rodenkirchen u. dergl.) (oder z. B. in Köln) ein blauer Stein wird, der Steinalte des Stammes (Basileus, Laïos, Petros) sitzt und Gericht hält, dort ist der Ort des Wehs, der Stein der Klage, der Fels des Jammers. An dem Herdstein des Stammalten wird aber auch die Nahrung verteilt, dort sind auch die Erntevorräte des Jahres in Felsenkammern und Höhlen geborgen, so dafs der Stein des Todes gleichzeitig auch der Ort des Lebens, das Haus des Brodes und des in demselben verkörperten Gottes (vergl. Beth-el und Beth-lechem) ist. Es wird behütet vom priesterlichen Stein- oder Felsenmann, der nicht blofs mit der Rute mifst als der grofse Messer, Metzger und Messner, sondern mit der Rute auch straft, also Tod und Leben mit derselben verteilt. Wo er haust und richtet, ist Roland, das rote Land des Blutes, das Ursprungsland (Genesion) und das Land des Todes (Temenion, Geronteion).

zu geben. Sie, die »gesetzt« und »reif« gewordene Erdgöttin, die den Buhlereien der grünen Jugend entsagt hat, macht durch die Gaben, die sie am Grabe ihres Sohnes, dem Opferherd der Genossenschaft, mütterlich austeilt auch die Menschen »gesetzt« und »reif« und »fest« und führt sie zu einem »ehelichen« d. h. gesetzlichen Leben, indem sie ihnen im Wachstum der Pflanzen und Tiere die »Rettung« vor dem Hunger und seiner λύσσα bringt und so ihnen die zum gesetzlichen und tugendhaften Leben erforderliche »Stärke« gewährt.

Darum wird als »unsterbliche« Schwester der gemordeten Gorgo Medusa die Stheino genannt, die durch ihren Namen sich zur Athene Sthenias stellt und nur diese selber sein kann. Der Sthenias und dem Zeus Sthenios wurden in Argos die in enger Verbindung mit den Heräen stehenden Sthenien gefeiert, die wir daher als ein Ernte- und Ehefest auffassen dürfen. Es ist dasselbe Fest, welches Danaos nach der Hinopferung des Aigyptos, des Sohnes des Poseidon und der Gorgo feierte, indem er unter der Form des Brautlaufs seine Töchter, die Danaïden, mit den landeseingeborenen Freiern, die also doch auch Danaer waren, feierlich vermählte und so die erste auf die Ehe und das Gesetz gegründete, aber nach Opferung des Wachstumsgottes erst möglich gewordene Genossenschaft oder bürgerliche Gesellschaft bildete.

Unter den Aigyptiaden wird ein Sthenelos genannt und einer Danaïde Sthenele vermählt. Diese Danaïde mufs der Stheino oder Athene Sthenias gleichgestellt werden. Als Gorgo Medusa ist Athene Mutter des Aigyptiaden; als Gorgophonos Stheino (Sthenias oder Sthenele) wird sie von dem eigenen Sohn umworben, bereitet aber ihm, dem bräutlich geschmückten, den Tod in der Brautkammer, um sich dann dem Toten, selber dem Totenreich verfallen, als Weib zu vermählen. Dann ist sie Euryale, die in die Fluten gestürzte und in den Fluten als Herrscherin hausende, von den Schlangen der Winterwasser umringelte Erdgöttin, die selber oft auch als Schlange dargestellt wird. Dann ist die dreipersönliche Gorgo, die dreiköpfige Lernaschlange, die in ihrem Schofse das

Haupt ihres Sohnes, ja dessen ganzes Wesen birgt. Sie stellt dann dieselbe Vereinigung von Mutter und Sohn dar wie der Minotauros-Asterion.

Als Euryale kann Athene vielleicht »die Weitspringende« sein, aber zunächst deutet doch der Name auf die Beziehungen der Athene zum Meere und zum Wasser überhaupt hin, über welche sie als Schifferin herrscht, denn eine solche ist sie nicht nur als die Gesellin des Odysseus, die Geleiterin des Danaos, die Beschützerin der Argo, sondern vor allem auch im attischen Kult, wenn sie bei den Panathenäen in ihrem Schiffe oder als ein Schiff durch ihre Stadt daherzieht (wie die germanische Nerthus in ihrem »Wagen«, der ja schliefslich auch im Wasser seine Fahrt beschliefst). Euryale stellt eine Vereinigung der Gorgo und Gorgophonos dar. Eine solche Vereinigung der Vertreterin der zeugenden Feuchte, also der grünen »buhlenden« Erdgöttin, mit ihrem Gegenbilde, der »reifen«, »gesetzten« Göttin der goldenen sommerlichen Jahreszeit erfolgt zur Winterzeit und in den Fluten des Winters, über welche weithin Euryale herrscht. Die drei Gorgonen in ihrer Vereinigung sind eben die Athene als »Gorgo« schlechthin. die gewaltige »Brüllerin«, die andere Kulte als »Salpinx« bezeichnen.

Dieselbe Rolle, welche Athene im iasischen Argos hatte, fiel später, nach Auswanderung der Jasier oder Jonier, im achäischen oder dorischen Argos der Hera zu. Diese ist fortan die Herrscherin oder »Medusa« von Argos, das sie als das ihr eigene Land und ihre Lieblingsstätte betrachtet. Der Gorgomythus wurde nun der neuen Landesherrin angepafst, und statt zwischen Athene und Poseidon liefs die spätere Landessage zwischen Hera und Poseidon einen Streit um das Land entstehen. Statt der Gorgo auf der Blumenwiese oder im Hesperidengarten oder »im Tempel Athenens«, den die Untersuchung oben als den Baum der Gottheit hat bezeichnen können, sehen wir nun Hera auf dem Gargaros mit dem in Wolken gehüllten Zeus auf Blumen des Frühlings gelagert buhlen. Der in Wolken gehüllte zeugende Zeus, »der Wolkensammler« ist aber stets dem dunkelgelockten Poseidon

gleichzusetzen. Der Gargaros ist durch seinen Namen geradezu der Gorgoberg, die Lagerstätte der schlangenumringelten, blitzumzuckten Gorgo, der in den Gewittern des Frühlings der Zeugung obliegenden und buhlenden Erdgöttin. Der Gargaros ist der Berg der Zeugung, denn die Gargareer gesellen sich auf ihm den Amazonen. Gargareer sowohl wie Amazonen sind die Vervielfältigungen der göttlichen Erzeuger; Vertreter der männlichen Natur sind die Gargareer, die der weiblichen die Amazonen. Die letzteren finden ihre Einheit in ihrer »Königin«, die als vielbegehrtes Schmuckzeichen den goldenen Gürtel trägt. Dieser Gürtel der auf dem Gargarosberge mit ihrem Volke hausenden und (zwei Monate!) buhlenden Amazonenkönigin ist aber ohne Zweifel derselbe Gürtel, den Hera anlegt, als sie auf dem Gargarosberge in bräutlichem Liebreiz, gewissermafsen wieder zur Jungfrau und zu einer »Nymphe« oder »Nympheuomene« geworden, sich dem in Wolken gehüllten, vom Schlaf berückten Zeus gesellt. So kehrt auch hier wieder jener Zug des Götterschlafs wieder, der uns bei Kronos, Odysseus und Endymion begegnet. Wenn Hera sich dem Zeus in dieser Weise gesellt, begünstigt sie aber nur den Poseidon und fördert dessen Pläne. Schon dies allein genügte um darzuthun, dafs der in Wolken gehüllte, zeugende schlafende Zeus der Vertreter der dunkeln. Feuchte, also Poseidon selber ist. Dafs Hera als »Wolkenbild« sich den Nebenbuhlern des Zeus vereint, erzählen ja manche Mythen, während andere davon berichten, dafs sie vor ihrer Vereinigung mit Zeus sich dem Giganten Eurymedon, welcher wieder Poseidon selber ist, zugesellt habe. Es mufs eben unterschieden werden der wolkensammelnde, zeugende, wasserspendende Zeus vom unverhüllten und reifenden Zeus des heiteren glänzenden Sommerhimmels — der Zeus Potidas von Zeus Kronion.

Als Amazonenköniginnen werden Hippolyta, Penthesilea, Hypsipyle u. a. genannt. Es sind diese Namen sämtlich Bezeichnungen der aufsenweltlichen Erdgöttin. Hippolyta ist »die Rosselöserin« als Vertreterin der winterlichen oder regnerischen Zeit, während welcher Verkehr und Ackerbau ruht und die Rosse

müfsig im Stall stehen oder sich ohne Zaum und Zügel tummeln können. Ihr sommerliches Gegenbild, ihre »Gegnerin«, ist die Erdgöttin, welche das Rofs wieder zäumt (Athene Chalinitis) oder bändigt (Hera Hippodameia). Die Erdgöttin in ihrer Buhlzeit oder in ihrer winterlichen Schmerzenszeit erscheint oft selber als Rofs, welchem der rofsgestaltige Vertreter der zeugenden Feuchte, Poseidon, sich gattet und mit welchem er ein rofsgestaltiges Kind erzeugt. Der arkadischen Sage, welche den rofsgestaltigen Poseidon der schmerzzerrissenen, zürnenden rofsgestaltigen Demeter sich gesellen und mit ihr das rofsgestaltige Kind Areion-Despoina (als Hendiadys zu fassen!) erzeugen läfst, stellt sich genau zur Seite der argolische Mythus, dem zufolge Poseidon (Hippios oder Aigyptos oder Taurios — die die Gottheit darstellende Tier- oder Pflanzengestalt wechselt beständig!) mit der »jammergeprüften« Gorgo dem Chrysaor + Pegasos = Chrysippos das Dasein giebt[1]). Die jammergeprüfte Gorgo und die jammernde, gramerfüllte Demeter sind Bezeichnungen der im Winterleid trauernden Erdgöttin, die vielfach in den Mythen als eine Mater dolorosa auftritt und ihrem Schmerz infolge des Todes oder Raubes ihres Kindes verfällt. Die Wintergöttin ist auch deshalb grämlich und grimmig, weil sie verlassen und einsam, eine mit ihrem Gemahl zerfallene Ehefrau oder eine Witwe ist[2]). Der Amazonenmythus bezeichnet

---

1) Demeter hatte auch bei der Lerna einen Dienst und Mysterien, die jedoch ohne ausreichende Gründe als für nicht alt erklärt werden.

2) Wenn Gorgo als die »Jammergeprüfte« bezeichnet wird, so bedeutet dies, dafs die lange böse Winterzeit nun hinter ihr liegt und sie wieder die junge und jungfräuliche Erdgöttin geworden ist. In der Winterzeit sind alle Göttinnen (und Götter) erbittert und unfreundlich, »zürnen« sie. Demeter ist eine Erinys, Hera eine Chera, Artemis ist Hekate, Aphrodite die älteste der Moiren, Athene eine Leïtis. Die Erde ist eine mater dolorosa, der das siebenfache Schwert der winterlichen Monate durch die Brust geht. Das Christentum, das so viele religiöse Vorstellungen des Heidentums hat beibehalten können, weil sie eben die christliche Wahrheit in der Natursymbolik vorahnend zeigen, kennt auch diese den Wachstumsgott betrauernde schmerzhafte Mutter, die den Menschen die süfse, erlösende Speise des Lebens geboren hat: Mirjam

sie in dieser Phase als Hypsipyle als diejenige, welche auf der Höhe die Thore und Zugänge zur Unterwelt hütet, oder als Penthesilea, als die auf dem Fels des Schmerzes und der Klage hausende Führerin und Hüterin der aufsenweltlichen Lebenskeime, die, wie vielfach die Erdgöttin (Aphrodite, Athene), gewappnet und gerüstet daherzieht.

Der Grimm und Gram der Erdgöttin findet ein Ende zur Frühlingszeit, wenn der Gott der zeugenden Feuchte sich ihr als Buhle zugesellt. Dann beginnt auf Blumenwiesen, in Göttergärten oder auf wolkigen Bergeshöhen die wilde grüne Liebeszeit, die durch den Eintritt der ruhigen goldenen klaren Sommerzeit ein Ende findet. An Stelle der lockeren Buhlereien tritt das feste Gesetz der Ehe — die buhlende Gorgo wird enthauptet durch die strenge Gorgophonos, welche die erste Frau und »die erste Witwe war, die sich wieder vermählte«. Dafs diese Gorgophone mit derjenigen, welche sich dem Proteus »vermählte« und hn dann tötete, wesensgleich sein mufs, geht aus dem Umstande hervor, dafs ihr Grab in Argos sich neben einem Erdhügel befand, der das Haupt der Gorgo barg. Die Gemordete und die Mörderin liegen also hier beisammen in der Nähe der durch den Tod des Aigyptossohnes geweihten Richtstätte zum Zeichen, dafs beide ursprünglich nur verschiedene Erscheinungsformen desselben Gottwesens waren. Als Gorgophone tötet (und schindet) Athene nicht nur ihre »Gegnerin« d. h. eine ihrer Erscheinungsformen, die buhlende Vertreterin der zeugenden Feuchte und vertreibt nicht nur den Aigyptos-Poseidon, mit dem sie als Gorgo gebuhlt hat, zu Gunsten ihres Schützlings Danaos aus seiner Herrschaft, sondern vollzieht auch das Opfer des Aigyptiaden Proteus. Dem Gemordeten, der als Lynkeus in der Aufsenwelt

---

(dazu *Μαριάμ*), welche sowohl auf מְרִיא (pinguis, saginatus) als auch auf מָרָה (amaritudo) geht und einen weiten Kreis von Vorstellungen beschreibt. Auch מוֹרִיָּה als Tempelstätte, als das jüdische Temenion, erhält nun Bedeutung als der Opferplatz, auf dem eine das gröfste Sohnesopfer vorbildlich darstellende Opferung stattfand. Die Beziehungen von Mirjam zu Se-miram-is werden erst am Schlusse dieser Untersuchung berührt werden können.

weilt, vermählt sich die Mörderin als Hypermnestra (Hypermestra), deren Namen wohl als eine *χήρα* gedeutet werden kann und die dann der Hera Chera gleichgesetzt werden mufs. Auf Beziehungen zur Hera deutet auch der Name des ersten Gatten der Gorgophone, Perieres, welcher als »der bei der Hera weilende Gott« gedeutet werden kann (vgl. Gaieochos, Epigeios, Amphitrite u. ähnliche Bildungen).

Durch seinen Namen erinnert der Gargaros[1]) deutlich an Gorgo und Gorgone (vgl. die italische Form »Garganus« — Italien selber hiefs auch Gargaria). Gorgo ist der auf dem Gargaros

---

[1]) Der Gargaros mag auch, wie Schwartz will, der Donners- und Grummelsberg sein, da ja in den Frühlingsgewittern die Zeugung des Wachstums und also auch, mythisch gefafst, die Zeugung des Wachstumsgottes stattfindet. Die grummelnden oder donnernden Gargareer sind also die Aufsenweltlichen. Diese können, da sie noch nicht Menschen, sondern nur Menschenkeime sind, keine den Menschen verständliche Worte sprechen; sie können nur grummeln, lallen, quieken, zirpen, gurren, surren, summen, brüllen, schreien, heulen, können aber nicht sprechen. Für den Autochthonen gehört aber ein jeder der Aufsenwelt an, der nicht seinem eigenen Lande und Stamme zugerechnet wird, jeder, der »jenseits« der Berge oder jenseits des nächsten Grenzflusses oder Meeres wohnt, jeder, dessen Sprache er nicht versteht. Ein letzter Rest dieser Vorstellung wirkt heute noch nach, wenn wir von »Wälschen« reden. Die fremde Sprache kommt dem Autochthonen vor wie das Lallen der Kinder; jenseits seiner Grenzen ist alles wälsch, und nur berufene Sprecher und Wegkundige kennen die Mittel um mit den Wesen des Jenseits zu verkehren. Es sind die ältesten und erfahrensten des Stammes, die Priester, welche die Sprache der Jenseitigen wie auch die Wege und Brücken (vgl. Pontifices, Gephyräer) kennen, die ins Jenseitsland führen. Im Jenseitsland wohnen die Barbaren, die nur *γαργαρίζειν, βαρβαρίζειν, ταρταρίζειν, βατταρίζειν* können; dort hausen die noch nicht Lebensreifen, die nur *λαλεῖν* oder *μαμμᾶν* können, weil sie als infantes, als Unmündige oder Mundlose, nur durch Lalllaute die Ma oder Mania, die La oder Lamia, ihre aufsenweltliche Nährmutter, rufen können. Vgl. בָּבֶל = confusio, balbutitio, wodurch Babel ebenfalls als Ursprungsland gekennzeichnet wird. Die grofse babylonische Buhle der Apokalypsis erscheint in einer solchen Verbindung als eine Pandemos, als Herrscherin des Volks der Ungeborenen, während der Antichrist an jene Weissagungen erinnert, die dem Sommergott das Ende seiner Herrschaft voraussagen.

in Frühlingsblumen gelagerten, wolkenverhüllten (νύμφη) Hera wesensgleich. Die jungfräulich empfangende, liebende Hera, die Hera Nympheuomene oder Parthenia, ist ein anderes Wesen als die Hera Teleia, die strenge, harte, rücksichtslose Eheherrin und Gesetzeswächterin, die von ihrem lockern, buhlerischen Vorleben nichts mehr wissen will. Hera wird im Jahreskreislauf eine andere; sie wandelt ihr Wesen so vollständig, dafs das Bild ihrer Jugend als ein fremdes, feindliches Wesen ihr erscheint. Es entspricht dies einer nicht seltenen psychologischen Erscheinung: der ernste, gemessene, sorgengedrückte und arbeitsbeschwerte Mensch erkennt sich selbst nicht wieder, wenn er an seine ausgelassene, fröhliche, sorglose, flatterhafte Jugendzeit denkt; sie kommt ihm vor, als sei sie nie gewesen; es ist ihm, um mit Walther zu reden, »so recht als ob es sei gelogen«.

Die Verbindung der Gorgo mit Aigyptos-Poseidon ist als dort erfolgt zu denken, wo die Häupter der Aigyptiaden begraben liegen, am Lernaquell. Dort ist die Behausung der Gorgo, eine dem Gargaros ähnliche Stätte. Die schlangenumringelte, dreigestaltige Gorgo ist die dreiköpfige Lerna selber, die als vorzüglichste, nimmerversagende Wasserspenderin des argivischen Landes dem wasserspendenden Poseidon würdig zur Seite tritt. Die Lerna ist die »untadlige«, weil nie versiegende Quelle; ihre Hüterin und Besitzerin, die sie als Geschenk und Preis ihrer Buhlerei von Poseidon empfangen hat, ist Amymone, die durch ihren Namen sich als die jungfräuliche Phase der Erdgöttin zu erkennen giebt. Die an der Lerna und um der Lerna willen mit Poseidon buhlende Amymone ist die Lerna selber. Auf einer Münze von Argos in Imhoofs Sammlung ist Poseidon dargestellt mit Amymone, welche eine Schlange hält. Diese Schlange ist ihr Symbol, das Bild ihres Wesens. Amymone ist selber die lernahütende Schlange nach einem bereits früher erörterten Gesetz der Entwicklung der mythischen Vorstellungen. Sie wird von Poseidon aus grofser Not, aus den Händen eines Satyrs, befreit. Letzterer ist der böse Winteralte, der die wieder jung und jungfräulich gewordene Erdgöttin nicht freilassen will, weil er sie selber liebt. So ist Amymone wie Gorgo eine »jammergeprüfte« Dirne.

Unter einer Platane am Lernaquell ruht die Hydra Lerna, die der Gorgo und der Amymone wesensgleich ist, als Buhlin des Poseidon. Der Baum mit dem Quell ist ihr heiliges Lager, das nach ihrem Tode ihre sommerliche Gegnerin als ihr Eigentum in Anspruch nimmt und dessen Benutzung sie als eine Entweihung, als eine Verletzung ihres ehelichen Rechtes, durch den Tod der Übelthäterin ahndet. Ein Baum ist der erste Tempel der Gottheit gewesen, und so berichten einzelne Angaben, dafs Athene deshalb die Gorgo getötet habe, weil sie mit Poseidon in ihrem Tempel gebuhlt habe. Als später feste Tempel aus Holz oder Stein errichtet wurden, hielt man die Erinnerung an »das heilige Lager« unter dem Tempelbaume oder Baumtempel noch dadurch fest, dafs man nun in diesen festen Tempel »ein heiliges Lager« der Gottheit stellte. Die Verletzung des Tempels kommt also einer Verletzung ihres Lagers gleich, ist ein Eingriff in ihr Frauenrecht. Wenn Athene die Gorgo vernichtet, so vernichtet sie damit, wie Hera Teleia es oftmals thut, ihre Nebenbuhlerin in der Liebe des Himmelsgottes. Andere Berichte erzählen, dafs Gorgo Medusa gewaltig am Tritonissee geherrscht und dem Perseus blutige Kämpfe geliefert haben soll, eine Erzählung, die unter veränderten Namen auch über Sphinx-Phix und Python-Delphyne vorgetragen wird. Es läfst sich in der Mitteilung des Pausanias (II, 21. vgl. auch Herodot IV, 180) zugleich eine Übereinstimmung mit dem durch die Gargareer in die Gorgosage einspielenden Amazonenmythus erkennen. Penthesilea (durch ihren Namen ein Ebenbild der jammergeprüften Gorgo) stellt sich gleichfalls an die Spitze einer Kampfschar und liefert den Griechen blutige Kämpfe. Kampflustig sind die Aufsenweltlichen alle; auch die Pygmaien, die Ungeborenen, liefern den Kranichen erbitterte Kämpfe, um nicht in die leidenvolle Menschenwelt entführt zu werden. Auch in der Theseussage und in den Heraklesmythen, die ja beide mehr oder minder mit argivischen Mythen sich verschlingen, finden sich Amazonenkämpfe. Um den Gürtel der Hippolyta, jener »rosselösenden« Erdgöttin der winterlichen oder regnerischen Zeit, die keine Feld- und Kriegsarbeit gestattet, kämpft der »Rosse-

fessler« Herakles, der in dem Gürtel Hippolytas die der Sommergöttin zu weihenden »spolia opima« bringt. Die Genossin des Poseidon Hippios mufs eine Hippolyta sein, die das Rofs zeugt und durch ihren Tod freimacht und löst. Die auf dem Gargaros hausende Amazonenkönigin ist also die rofsgebärende Gorgo selber. Mit der Lösung des Gürtels der Hippolyta, der dann an die sommerliche Erdgöttin als Herrschaftszeichen übergeht, erfolgt auch die Lösung des Goldrosses aus dem Mutterschofse, die Geburt des rofsgestaltigen Goldkindes, des Wachstums. Es tritt diese Geburt des Wachstums aus dem feuchten Schofs der Erde dann ein, wenn die Winterwasser sich verlaufen und die strömenden Regengüsse aufgehört haben. Dann beginnt das Reich der lichten, trockenen Wärme, die Flüsse versiegen, und Quellen und gegrabene Brunnen müssen aushelfen. Wenn der Mythus durch den Hufschlag des aus der Gorgo geborenen Goldrosses (Pegasos) die Hippokrene entstehen läfst, so erinnert dies an die Brunnen, welche Danaos in der sommerlichen Zeit graben lassen mufs (vgl. die Lophissage; auch Agamemnon als »Brunnenmacher«). Ein Brunnenfinder wird aber das Goldrofs nur durch seinen Tod — dort wo sein Haupt versenkt wird, ist der Rofsquell, die Stätte, an welcher der geopferte rofsgestaltige Wachstumsgott in das Reich der unterweltlichen Wasser hinabgestiegen ist. *Κρήνη* stellt sich zu *κάρα*, *κάρηνον*, ist also »caput aquae«, eine Stätte wie die Lerna, in welcher die Häupter der Aigyptiaden, die aber in dem einzigen Aigyptossohne Chrysippos ihre Einheit finden, nach ihrem bräutlichen Opfertode von den Danaïden versenkt werden. Dort wo eine *κρήνη* ist, befindet sich dann auch immer ein *κρήσιον* (Kreta, Krethea), eine Stätte des Werdens und der Zeugung.

Dieselbe Vorstellung wie die das Haupt ihres Sohnes in ihrem Schofse bergende Lerna-Gorgo erweckt auch der Name Tritogeneia. Triton (vgl. Hesych. s. v. *τριτώ*) läfst sich als »Haupt« deuten, und in den Athenemythen kommt das Symbol des Hauptes und des Enthauptens äufserst oft vor. Athene selber ist aus einem Haupt geboren, wird aber jedenfalls auch selber die das »Haupt« gebärende und wieder in sich aufnehmende Göttin sein. Wenn

der Name Triton als »Drache« (vgl. den Vritra des Rigveda) gedeutet wird, so ist auch diese Deutung mit dem Mythus wohl vereinbar. Zu einem Wasserwesen und Drachen (vgl. den »laïschen Drachen« wird Triton dann, wenn er nach seiner Opferung durch einen Erdschlund oder eine Quelle oder durch einen Meeressturz zu den unterirdischen Wassern niedersteigt und hier Drachengestalt annimmt. Ein Drachen ist der Triton jedenfalls; er ist ein Sohn des Poseidon und nach seinem Tode dem Vater Poseidon gleich, dessen Weib eine Amphi-trite (= Tritogeneia) ist.

Durch seine Geburt tötet Pegasus-Chrysaor oder Chrysippos seine Mutter, die Gorgo oder die Gargarosherrscherin Hippolyte, deren Gürtel gelöst werden mufs um das Goldrofs zu gebären. Oftmals läfst der Mythus die Mutter der Heroen, die buhlende, jungfräuliche Göttin der Feuchte, durch die Geburt ihres Sohnes umkommen und so ihrer Nebenbuhlerin, die eine solche Fehl- oder Frühgeburt selber veranlafst hat, ihre Stelle räumen. Dies wird dann gedeutet, als ob der Heros selber ein Feind seiner Mutter sei und derselben nach dem Leben trachte. Wird hierbei, wie es oft geschieht, das erste Jahr der Trieteris, in welchem der Gottessohn geopfert wird, mit dem zweiten Jahre derselben, in welchem er oft selber als der Opferer auftritt, verwechselt, so erscheint der Gottessohn als Mörder seiner Mutter oder im Bunde mit ihrer Mörderin. Dies ist z. B. der Fall bei Perseus, der in den Mythen von Mykene-Tiryns als »Mörder« der Gorgo auftritt, oder bei Bellerophontes-Hipponoos, der in dem benachbarten Korinth als Mörder der Chimaira, eines der Gorgo verwandten Gottwesens auftritt.

Perseus mit den Flügelsohlen und Bellerophontes auf dem Pegasos sind dem Chrysippos oder Pegasos-Chrysaor ihrem Wesen nach gleich und nur wenig verschiedene Ausgestaltungen derselben mythischen Vorstellung. Indem Pegasos-Chrysaor sich aus dem Leibe seiner Mutter entringt und in die Luft sich erhebt, tötet er durch seine Geburt seine Mutter und wird ihr Mörder. Die Geburt des Wachstumsgottes und sein Hervortreten an das Licht der Welt kann nur erfolgen, wenn der Herrschaft des Dunkels und der unendlichen Feuchte

ein Ende gemacht wird, wenn die Erzeuger des Wachstumsgottes ihre Herrschaft über die Menschenwelt verlieren und den Tod erleiden. Der Wachstumsgott ist ein »Bringer« und ein »Zerstörer«, und diese seine beiden Eigenschaften bezeichnet der Name »Perseus«. Ein Bringer aller guten Gaben wird der Wachstumsgott durch seinen Tod; weil er aber für seinen Tod Sühne fordert und als Fürst der Toten alle in sein Reich als Archemoros hinabruft, ist er auch ein Zerstörer. Perseus findet den Tod durch Megapenthes — entweder, weil er selbst der Megapenthes, der vielduldende Wachstumsgott ist, oder weil er, wenn er im zweiten Jahre der Trieteris zum Opferer geworden ist, durch den aus der Ferne kehrenden geopferten Wachstumsgott in die Aufsenwelt abgerufen wird. Des Perseus Mutter ist Danae, die durch ihren Namen schon sich als Mutter des danaïschen Argos kundgiebt und jener »Nymphe« Danaïs gleich sein mufs, welche dem Pelops den Chrysippos gebiert. Danae wohnt in einem ehernen Gemach, einem Thalamos, in welchem sie der Athene Chalkioikos gleich ist (vgl. die germ. Brunhild auf dem Isenstein). Danae im Kasten ist eine Schifferin wie Athene (oder Pyrrha-Dodo) und stellt für Mykene-Tiryns die zu einer Einheit zusammengefafsten, in der Pentekontoros segelnden Danaostöchter dar. Auch Danae erleidet dadurch, dafs Akrisios sie mit ihrem Sohne ins Meer wirft, den bekannten Wassersturz, den alle Erdgöttinnen über sich ergehen lassen müssen.

Es liegt nicht in meiner Absicht hier den Mythus von Danae und Perseus weiter zu verfolgen, doch enthält derselbe reiches Material um die von mir vorgetragenen Ansichten vom Wesen der Erdgöttin und des Himmelsgottes und ihres Sohnes, des Wachtumsgottes, auf das nachhaltigste zu stützen. Zur Unterstützung derselben hätte ich ferner den Mythus von des Herakles Verbindung mit der rossehütenden Echidna, einem der Gorgo gleichartigen Wesen, hier anziehen können, mufs jedoch des beschränkten Raumes wegen vorläufig darauf verzichten. Echidna gilt als Mutter der lernäischen Hydra und ist ohne Zweifel diese selber. Die bereits früher hervorgehobene Bezie-

hung der Gorgo zu Hera, als deren buhlerische Erscheinungsform die Gorgo-Amymone-Lerna zu gelten hat, zeigt sich auch in dem Zuge, dafs Hera selber die lernäische Hydra aufzieht. Ist Hera ohne weiteren Beinamen die Allgottheit der Erde, so ist die Lernahyder, ihr Pflegling, eine ihrer Erscheinungsformen im Jahreskreislauf. Die unter der Platane ruhende Lerna ist von der unter der Weide buhlenden Hera, die vielfach auch als »Wolke« erscheint und ihre Liebhaber narrt, nicht wesentlich verschieden; die Hera unter dem Weidenbaume ist höchstens eine an einer anderen Kultstätte oder in einem anderen Zeitalter ausgebildete Variante der Lerna. Ein gleiches Verhältnis besteht auch zwischen der unter der Platane ruhenden und als Amymone-Gorgo mit Poseidon buhlenden Lerna und der gleichfalls unter einer Platane gelagerten buhlerischen Europa, welche dem »kretischen«, stiergestaltigen Zeus (= Poseidon) in Gortyn gesellt erscheint. Europa ist eine Erscheinungsform und ein Beiname der Hera in Nordostarkadien, Argolis und Korinth. Gortyn in Arkadien mag zu dem kretischen Gortyn stammverwandtschaftliche Beziehungen haben, aber dennoch mufs die argolisch-korinthische Europa zunächst mit dem arkadischen Gortyn in Verbindung gebracht werden. Die Europa von Gortyn, wie sie in Argolis und Korinth verehrt worden ist, mufs der Hera von Stymphalos gleichgesetzt werden. In Nordostarkadien ist Hera, ebenso wie in Argolis, die Kultnachfolgerin der Athene, doch hat die letztere in Arkadien mit mehr Glück ihren Dienst behauptet als in Argolis. Sowie im Gorgomythus begegnen sich Hera und Athene auch in der Sage von Europa und geben sich als verschiedenen Zeiten und verschiedenen Stämmen angehörige, nur leicht verschiedene Ausgestaltungen desselben Gottwesens zu erkennen.

Auch als Buhler der unter der Platane von Gortyn gelagerten Europa mufs Poseidon angesehen werden. Der zeugende, d. i. regnende Zeus ist stets Poseidon; auch wenn Zeus in Stiergestalt verhüllt auftritt, mufs er stets als Poseidon, der Spender der zeugenden Feuchte, angesehen und vom Zeus-Kronion, dem gesetzten und ehrbaren Himmelsvater, der keine buhlerischen

Streiche mehr begeht, wohl geschieden werden. Selbst Zeus, der mit der jungfräulichen Hera, seiner Schwester, auf Samos in der Grotte unter dem Weidenbaume buhlt, ist Poseidon. Das mythische Samos ist von dem geschichtlichen Samos wohl zu sondern, trotz der Thatsache, dafs letzteres eine der herrlichsten Kultstätten der Hera aufzuweisen hatte. Die samische Hera ist zunächst die auf den Berghöhen (σαμοί vgl. Strabo 346) verehrte Hera, die sonst wegen ihres Sitzes auf der Berghöhe auch Akraia heifst. Es ist die samische Hera demnach eine passende Genossin des samischen Poseidon, d. h. des auf der Berghöhe in Wolken wohnenden und verhüllten, »dunkellockigen« Vertreters der zeugenden Feuchte. Wenn andere Berichte das Beilager an anderen Orten stattfinden lassen, im Brühl der Hera, auf dem blumenspriefsenden Gargaros, in den Gärten der Hesperiden u. s. w., so sind das eben nur durch örtliche Kulte und zu verschiedenen Zeiten entstandene Varianten derselben Vorstellung. Auch in allen anderen Beziehungen ist Hera in ihrer Phase als Nymphe die passende Gesellin des Poseidon. Tritt derselbe als Stier auf, so ist sie die Kuh; ist er ein Rofs, so ist auch sie eine Hippia und Hippolyta. In ihrer sommerlichen Phase vernichtet sie diese Erscheinungsformen ihrer buhlenden jungfräulichen Zeit als Taurobolos (vgl. auch Aigophagos) und Hippodameia und opfert den von ihr als Nymphe geborenen stier- oder rofsgestaltigen Wachstumsgott. Nachdem das Opferrofs geboren, darf es auf der nun festen Erde im warmen Licht des Lebens eine Zeit lang sich tummeln und ungebändigt sich ergehen. Dann aber wenn es zuchtlos wird, wenn seine ὕβρις sich zeigt, wird es eingefangen und gebändigt und von der Athene Chalinitis nach ionischer, oder der Hera Hippodameia nach argivischer Sage geopfert. Es wird eingefangen um als Opfer für die Menschen dargebracht zu werden[1]).

---

[1]) Vgl. P. Deufsen, das System des Vedânta, Leipzig 1883, wo es über das Rofsopfer in einer daselbst angeführten Stelle heifst (S. 8, 7): Om! — Die Morgenröte wahrlich ist des Opferrosses Haupt, die Sonne sein Auge, der Wind sein Odem, sein Rachen das allverbreitete Feuer; das Jahr ist der Leib des Opferrosses; der Himmel ist sein Rücken, der Luftraum Bauch, die Erde seiner Füfse Schemel u. s. w.

Das Hippumnema ist für Sparta ein solcher Rofsopferaltar, die Gerichts- und Schwurstätte der Gemeinde. Rofsopfer waren einst weit verbreitet; die ganze alte Welt kannte sie und brachte sie dar, in Indien wie in Ägypten, in Iran wie in Maionien, in Griechenland wie in Rom; bei den Kelten waren sie üblich wie bei den Germanen, die das Pferdehaupt auf der Neidstange noch lange in christlicher Zeit als Heil- und Segenszeichen betrachteten. Die Erhöhung des Rofshauptes an die Stange (an die wohl vielfach auch die Haut des Opfertiers genagelt wurde) ist ein Überrest uralten Brauchs, der die Opfergaben und Sühnopfer an das Holz der Gottheit hing. Ein solches Opfer ist auch die Tötung des Chrysippos durch Hera Hippodameia (und Pelops) oder Athene Chalinitis, deren Gegnerin die von ihr getötete Rossegebärerin und Rosselöserin Gorgo ist. Wenn von der Liebe des Laïos zu Chrysippos die Rede ist, so giebt dies eine verwandte Beziehung. »Laïos« bedeutet den Mann auf dem Steine, bezeichnet den am Steine, dem Opferherd der Gemeinde thronenden Volksalten, der als Vertreter und Verkörperung des Himmelsgottes handelt. Laïos ist eine mit Basileus, Kreon, Medon verwandte Bezeichnung des wirklichen wie des mythischen Stammesalten, dessen Weib als Kreusa, Medusa, Laïs die Stammesmutter, also hier eine Danaïs ist. Die rofsgebärende Danaïs, gegen welche Hippodameia (Hera) in Eifersucht erglüht, ist daher der »Medusa« Gorgo, der Gebärerin des Chrysaor-Pegasos, gleichzusetzen. Nun ist aber sowohl Poseidon wie auch Danaos oder Zeus Kronion eine Zeit lang der Laïos von Argos. Wenn daher Laïos den Chrysippos »entführt«, so heifst dies wohl, dafs der Gott der sommerlichen Jahreszeit während seiner Herrschaft über die Menschenwelt ihn getötet hat (vgl. Laoitas als Beinamen des Poseidon und des Zeus Kronion). Laïos kann aber auch der Jahresalte sein, der die Jahresteilgötter und also auch den Wachstumsgott in sich vereinigt. Wenn er als Herrscher von »Theben« bezeichnet wird, so ist zu bedenken, dafs Theben für Argos (vgl. die Sage von den Sieben gegen Theben) als Aufsenwelt gilt.

Zur weiteren Erkenntnis der argivischen Mythen und Kulte giebt folgende Stelle des Pausanias (II, 25) wichtiges Material: »Ein anderer Weg führt vom Thore an der Deiras nach Lyrkeia. Nach diesem Platze soll sich Lynkeus gerettet haben, er der einzige von fünfzig Brüdern; als er gerettet war, hob er von diesem Platze aus eine brennende Fackel empor. Er hatte nämlich mit der Hypermnestra verabredet die Fackel emporzuhalten, wenn er, dem Danaos, entflohen an irgend einem Orte sichere Zuflucht gefunden hätte; sie würde dann ebenfalls auf der Larisa eine Fackel anzünden um dadurch anzuzeigen, dafs auch sie in keiner Gefahr mehr sei. Darum feiern die Argiver jährlich ein Fackelfest.«

Δειράς bezeichnet nicht nur das Bergjoch, sondern mufs auch mit *δέρω* zusammengestellt werden und ist dann die Stelle, wo das Opfertier, das man geschlachtet hatte, »enthäutet« wurde. Das Thor an der Deiras, durch welches Lynkeus in die Lyrkeia entfloh, mufs aber in Beziehung gesetzt werden zum Apollon Deiradiotes, welcher am Wege zur Larisa einen Tempel hatte. An denselben stiefs ein Heiligtum der Athene Oxyderkes, neben welchem das Stadium für die Kampfspiele des nemeischen Zeus und für die Heräen lag. »Geht man in die Burg, so ist da zur Rechten des Weges ein Grabmal der Söhne des Aigyptos, denn abgesondert von den Körpern liegen hier ihre Köpfe, abgesondert in Lerna die übrigen Körper.« (Paus. II. 24.) Nach anderen Berichten werden die Köpfe der Aigyptiaden in Lerna, ihre Körper aufserhalb der Stadt begraben. Diese verschiedenen Berichte gehen von verschiedenen Voraussetzungen aus, gehören auch vielleicht verschiedenen Zeiten an. Für die Larisa als Begräbnisstätte der »Köpfe« spricht der Umstand, dafs die Burg ein »Capitolium«, die Haupt-stätte des Landes sein soll; für die Bestattung in der Lerna die Vorstellung, dafs jede Quelle ihrem Namen nach ein »Haupt« ist und dafs die argivischen Bergflüsse im Sommer bis auf ihre »Häupter« d. h. ihre Quellen austrocknen. Es mag diese Unklarheit auch durch die in Argos herrschende Mythen- und Kultvermengung herbeigeführt worden sein. Man kann mit vollem Recht be-

haupten, dafs nirgends auf einem so kleinen Raume sich ein solches Durcheinander von Namen und Beinamen der Götter und von ihnen entsprechenden Mythen und Kulten wieder findet. Die verschiedensten Stämme, welche dauernd oder vorübergehend sich im argolischen Lande ansiedelten, haben alle in demselben gröfsere oder geringere Bruchteile ihres Volkstums und mit ihnen auch ihre Mythen und Kulte zurückgelassen, so dafs infolge dieser unaufhörlichen Vermengung und Durchschlingung der letzteren schliefslich niemand mehr wissen konnte, was er überhaupt glauben sollte. Es mufste demgemäfs ein Zustand religiöser Ratlosigkeit eintreten, wie ihn Herodot (II, 52) für die »Pelasger« annimmt, welche sich in ihrer Gewissensnot an das Orakel von Dodona wandten. Wenn man sich überzeugen will, wie Mythen und Kulte allmählich sich vermengen, sich gegenseitig durchdringen und durchschichten, wie sogar noch klar erkennbare und durchsichtige Götterbeinamen zu selbständigen Gottwesen sich ausbilden, wie ursprünglich gleichartige, nur verschieden benannte und verschiedenen Stämmen angehörige Gottheiten sich differenzieren, so mufs man die argolischen Mythen gründlich erforschen.

Diese Verwirrung der Mythen und Kulte zeigt sich besonders auch in den Heiligtümern, welche in und bei der Larisa sich befanden. In eigentümlicher Verbindung treten hier Apollon und Athene auf. Nicht zufällig ist es aber, dafs ihre Tempel nachbarlich zusammengrenzen. Wenn Apollon »Deiradiotes« heifst, so erinnert dies auffällig an seine »Schindung« des Marsyas. Die »scharfblickende« Athene, die gleichfalls das Schinden als Beruf betreibt, pafst merkwürdig zu dem scharfen Auslug haltenden und wie ein Luchs lauernden Lynkeus. Die Vermutung liegt nahe, dafs Apollon und Athene den Aigyptiaden eine ähnliche Behandlung haben zu Teil werden lassen wie dem Marsyas, dieser phrygischen Variante des Proteus-Lynkeus. Vielleicht ist der mythische Vorgang derart zu denken, dafs beim Thor an der Deiras — gewissermafsen der Pforte zur Aufsenwelt — die Schindung erfolgte und dafs dann das Haupt in der Larisa und der übrige Körper in der Lyrkeia, da wo der Inachus in

der Erde verschwindet, begraben worden sind. Hypermnestra, die wegen ihres Liebeshandels zur Priesterin der Aphrodite gemacht wird, war wahrscheinlich eine Priesterin der Athene und diese selber für eine gewisse Phase des Jahreskreislaufs, in derselben Weise wie Auge, Iodama oder Agraulos in anderen Kulten »Priesterinnen« der Athene sind. Die fackelschwingende Hypermnestra ist zweifellos dasselbe Gottwesen, welches die korinthischen und jedenfalls auch ursprünglich die argivischen Kulte als Athene Hellotis bezeichnet und durch Fackelfeste (Hellotien) gefeiert haben.

Fackelfeste gelten den in dem Dunkel der Unterwelt und des Todes weilenden Gottheiten, die zur kalten, toten Winterzeit alles Licht und alle Lebenswärme aus der Menschenwelt hinweggenommen haben und es tief im Erdenschofse oder fern in der Aufsenwelt zu hüten scheinen. Hekate wird deshalb mit Fackeln in den Händen dargestellt: durch die gesenkte Fackel ist sie die Göttin des Todes, während die gehobene Fackel sie als die Spenderin des Lebens bezeichnet. Eine der Hekate ähnliche Gestalt ist Hypermnestra auf der Larisa; der in die Lyrkeia eingegangene und hier verborgen hausende Lynkeus ist der tote Wachstumsgott, ja der Tod selber, dem die sommerliche Erdgöttin verfällt und sich »vermählt«, wenn ihre »Herrschaft« über die Menschenwelt aus ist.

Wenn Hekate, die durch Artemis-Iphigeneia mit den argivischen Kulten verknüpft erscheint, die beiden Fackeln und damit Tod und Leben in ihren Händen trägt, ist sie eine *Φωςφόρος*. *Φῶτες* sind aber (nach Hesych) *ἄνθρωποι*, *ἄνδρες* (vgl. *φωτεύει· γεννᾷ·*), so dafs also die Hekate Phosphoros die in der »Ferne« weilende, aufsen- oder unterweltliche Hüterin und Erzeugerin alles Lebens ist. Durch ihren Beinamen »Phosphoros« hat aber Hekate, die grofse Lebensschöpferin und Totenmutter, die gewaltige Schaffnerin und Geberin aller Stärke (daher Krataeis, Iphigeneia; vgl. auch Alkmene, Isis, Sthenias, Ismene u. a.), Beziehungen zu den Sternen, den Lichtern des Himmels, welche in vielen Sagen als Lebenskeime und Lebensfunken, die in Gestalt von Sternschnuppen zur Erde kom-

men, kurz, als Seelchen gelten. Unter den aufsenweltlichen Lebenskeimen ist immer einer der grofse allerzeugende Urkeim, als dessen Vervielfältigungen, als dessen Kinder oder Diener die andern erscheinen. Er ist der grofse Vater und Urahn alles Lebens, für dessen Abbilder und Verkörperungen in der Zeit und im Raum die Menschen zu gelten haben. Ihn, den Urahn, verehren die Lebendigen, wenn sie seiner Verkörperungen und Abbilder, nachdem dieselben durch den Tod wieder in den Schofs des Ur- und Allvaters zurückgesunken sind, also ihrer eigenen abgeschiedenen Väter und Vorfahren durch Opfer ehrend gedenken, wenn sie Ahnenkult treiben.

Der Urkeim der als *φῶτες* bezeichneten Menschenkeime ist daher der grofse Phosphoros, dessen Ausstrahlungen nur die andern sind und von dem sie alle ihr geborgtes Licht haben (vgl. den Goldkeim »geboren als des Weltalls einz'ger Meister«, den Hiranjagarbha des Rigveda). Was der Phosphoros für die *φῶτες*, ist der Asterios (Asterion, Aster, Astrabakos u. s. w.) für die *ἀστέρες*. Gewöhnlich wird irgend ein leuchtendes Gestirn als der grofse Phosphoros verehrt z. B. der Bär, der Stier, der Orion, Helios oder Seirios u. a. Dieser Phosphoros oder Asterion ist der Lebensbringer, gleichzeitig aber auch der Nahrungsspender (zu *ἀ-στήρ* vgl. *στέαρ*). Der Wachstumsgott steigt nach seinem Opfertode zu den unter- oder aufsenweltlichen Wassern hernieder oder wird in die Aufsenwelt entführt; gleichzeitig berichten aber auch viele Mythen, dafs er verklärt und verstirnt worden sei. Sind die Sterne die als Lebensfunken gedachten Ungeborenen und Toten, so ist auch die Verstirnung eben nichts anderes als ein Eingehen in die Aufsenwelt, die freilich, statt tief unter unsern Füfsen oder jenseits in der in den Fluten des Meeres oder im Dunst der Berge verschwimmenden Ferne, hoch über den Häuptern der Menschen gedacht wurde.

Die so oft und unter verschiedenen Formen beobachtete Vereinigung des geopferten Wachstumsgottes mit seiner Mutter findet auch bei der Verstirnung statt, wenn z. B. Arkas mit seiner Mutter Artemis-Kallisto zu den Sternen des Himmels erhoben wird. Die Mutter mufs sich stets ihrem geopferten Sohne ver-

binden — der Höllen- und Himmelfahrt des Sohnes folgt immer die Höllen- und Himmelfahrt der Mutter (vgl. die Mythen der Istar, welche diesen Vorstellungen genau entsprechen). Es mufs daher dem Phosphoros immer die Phosphoros, dem Asterion immer eine Asteria (Asterodeia, Asterope (Sterope), Athene Aste, Astaroth, Astarte, Istar (vielleicht auch germ. Ostara?) als Mutter und Buhle sich zugesellen.

Was aber haben die Sterne mit dem Wasser zu thun, wie kann ein ins Wasser gestürzter Wachstumsgott, eine ertränkte Erdgöttin gleichzeitig als Gestirn gedacht worden sein? Wenn Hera an der Kette hängt, ist sie aber ebenfalls als Gestirn zu denken und kann als solches dem toten und verstirnten Arkas, dessen Gebeine der Kult bei ihrem Altar ruhen läfst, ganz wohl vereint sein. Wie Hera baumeln aber auch andere Gottheiten zwischen Himmel und Erde, ebenfalls verstirnte Wachstumsgötter und verstirnte Erscheinungsformen der Erdgöttin (Iokaste, Antigone, Erigone, Helena, Phaidra, Artemis Apanchomene u. a.).

Nun besteht aber ein äufserst inniger Zusammenhang zwischen der Erdgöttin und dem Monde, welcher der ersteren Hoheitszeichen ist, als ihr Mafs, ihre Krone, ihr Wagen, ihr Pferd oder Maultier, ja als ihr Gesicht gilt. Die Mondscheibe sieht aus wie die Mutter der Sterne, ihre Hüterin und Hirtin, von der sie alle Licht und Dasein haben. Deshalb ist die mit dem Monde geschmückte Erdgöttin zugleich eine Sternenmutter. Doch ist sie nicht die »helle«, unverhüllte, glanzstrahlende Erdgöttin, die der Tag uns zeigt, sondern die »verhüllte«, taufeuchte und kalte nächtliche Erde.

So ist z. B. die »dunkelgewandige« Leto, die schon durch ihren Beinamen sich zum dunkelgelockten Poseidon stellt, die in das Sternenkleid der feuchten Nacht gehüllte Erdgöttin. Ehe »Delos« »hell« und »klar« wurde und die goldstrahlenden Letoïden hervorbrachte, hiefs es »Asteria«, das Sternenland, das zugleich als Kynthia (von κύω) das Lebensursprungsland war. Bei Poseidon weilte Leto in der Tiefe der Flut, ehe sie zur Geburt ihrer Kinder an das Tageslicht kam und als Baumgöttin in oder

[illegible] der Palme erschien. Sie [illegible] wie Athene, [illegible] Gestalt dem [illegible] wie alle Erdgöttinnen [illegible] Zeit die Genossin [illegible]

[illegible] während des Geburts- [illegible] er und der [illegible] sich selbst [illegible] und über- [illegible] der Gestalt der Orty- [illegible] an jene Ar- [illegible] spröde, jungfräu- [illegible] sich dachte, [illegible] Wesens [illegible] Haupt- [illegible] Erdgöttin, die wir [illegible] sogar nach delphi- [illegible] haben, ist die [illegible] welche nur eine be- [illegible] Ma oder Mene ist.

[illegible] Asteria bezeichnet. Asteria [illegible] welche »Leto« [illegible] während und wegen ihrer [illegible] Zeit als Kyn- [illegible] Ursprungsland [illegible] die Aufsenwelt oder [illegible] einer Überwelt [illegible] den Namen »Sternen- [illegible] dem Poseidon [illegible] den Menschen »sicht- [illegible] Apollon — ein ähn- [illegible] Apollon und Posei- [illegible] Lykeios und dem Po- [illegible] also Leto die [illegible] Feuchte. Artemis

die Vertreterin der lichten, Nahrung spendenden Sommerzeit, die nach Auflösung ihrer Verbindung mit dem Sommergott durch einen Wassersturz wieder zur Asteria wird. Es ist der Gegensatz zwischen den Gottheiten der zeugenden Feuchte und den Gottheiten der sommerlichen Jahreszeit auf diese Weise ziemlich handgreiflich dargelegt, so handgreiflich, dafs auch das »Verständnis« oder der »Verstand« eines Basler oder Tübinger Kritikers ihn wohl erfassen könnte.

Asteria, das Sternenland, ist also ein Wasserland, das Reich der Urwasser; es ist aber nicht nur ein Land in der See, ein Seeland, sondern auch ein Seelenland, da die Sterne als Seelen der Ungeborenen und Toten gelten. Die verhüllte Aufsenweltsgöttin, welche in der Ferne oder in der Tiefe an den Urwassern wohnt, ist immer eine Göttin des Dunkels und der Feuchte, die alles Leben und alle Lebenskeime hütet. Zum Leben gehört aber aufser der dunkeln Feuchte auch das warme Licht, und erst aus der Vereinigung beider, der Brunst, entsteht das Leben. Deshalb ist auch das Feuer im Schofse der Aufsenweltlichen während der Winterszeit geborgen, deshalb ruhen die Keime des Menschenlebens als Lichtchen oder Fünkchen[1]) im Schofse der Allmutter, oder zieren als Sterne das Gewand der mit dem Mond auf dem Haupte daherschreitenden (oder auf dem Mond als einem Pferd oder Maultier reitenden, im Mond als einem Kahne oder Wagen fahrenden) nachtumhüllten Erdgöttin.

---

[1]) Die beim Kölner Carneval auftretenden »Funken« sind wahrscheinlich ein Überrest altheidnischen Kults und sind in dem heidnischen Köln etwa das gewesen, was die Kureten und ähnliche »Junker« in einzelnen griechischen Ortskulten waren: Diener und Kämpfer des Heiligtums, welche demselben auf grund einer Opferung leibeigen angehörten. Einzelne Figuren des Carnevalszuges z. B. der kölnische Bauer und die Colonia, die Heiligenmädchen und Heiligenknechte, der Geckeberndchen u. a. haben sicherlich Beziehungen zu alten Kultbräuchen. Man könnte eine umfassende kölnische Mythologie schreiben, wenn man alle altkölnischen Sagen und Bräuche gründlich sammelte und erforschte.

unter dem Lorbeer, dem Ölbaum oder der Palme erschien. Sie mufste sich bis dahin verbergen und verhüllen sogut wie Athene, die erst unter dem Ölbaum ihre wahre, unverhüllte Gestalt dem Sommergott offenbaren darf. Also auch Leto, wie alle Erdgöttinnen, ist während ihrer zeugenden, buhlenden Zeit die Genossin des Poseidon in den Wassern des Erdenschofses.

An Stelle der Leto tritt sofort noch während des Geburtsaktes Artemis ein. Sie entbindet als Wehmutter und der Eileithyia wesensgleich die eigene Mutter und in dieser sich selbst wieder von ihrem Bruder, dem goldenen Sommergott, und übernimmt als »Amme« und Nährmutter in der Gestalt der Ortygia dessen Pflege. Natürlich mufs man hier nicht an jene Artemis denken, welche die spätere Kunst als die spröde, jungfräuliche Schwester Apollons, als die pfeilfrohe Jägerin sich dachte, ebensowenig wie man bei Erforschung des ursprünglichen Wesens der Athene von dem jungfräulichen Stadthort der attischen Hauptstadt ausgehen darf. Artemis als sommerliche Erdgöttin, die wir dem von ihr geborenen »Bruder« und Sohn sogar nach delphischer Überlieferung als Weib vereint zu denken haben, ist die vielbusige Artemis von Ephesus, welche nur eine besondere örtliche Ausgestaltung der grofsen Ma oder Mene ist.

Als Letos »Schwester« wird Asteria bezeichnet. Asteria ist eine Benennung der »verborgenen« Erdmutter, welche »Leto« (= Leïs, Lamia, Ladonia u. s. w.) während und wegen ihrer Verhüllung genannt werden kann und in dieser Zeit als Kynthia über das im Schofs der Urwasser ruhende Ursprungsland gebietet. Das Sternenland ist also die Aufsenwelt oder Unterwelt, welche letztere während der Nacht zu einer Überwelt oder einem Olympos wird. Delos verdient den Namen »Sternenland«, so lange es tief im Meeresschofse ruht und dem Poseidon gehört; zur Oberwelt emporgehoben und den Menschen »sichtbar« geworden, gehört es dem Sommergott Apollon — ein ähnlicher Tausch, wie er sich in Delphi zwischen Apollon und Poseidon, oder in Argos zwischen dem Danaos Lykeios und dem Poseidon Taurios (= Gelanor) vollzieht. So ist also Leto die buhlerische, zeugende Göttin der dunkeln Feuchte, Artemis

die Vertreterin der lichten, Nahrung spendenden Sommerzeit, die nach Auflösung ihrer Verbindung mit dem Sommergott durch einen Wassersturz wieder zur Asteria wird. Es ist der Gegensatz zwischen den Gottheiten der zeugenden Feuchte und den Gottheiten der sommerlichen Jahreszeit auf diese Weise ziemlich handgreiflich dargelegt, so handgreiflich, dafs auch das »Verständnis« oder der »Verstand« eines Basler oder Tübinger Kritikers ihn wohl erfassen könnte.

Asteria, das Sternenland, ist also ein Wasserland, das Reich der Urwasser; es ist aber nicht nur ein Land in der See, ein Seeland, sondern auch ein Seelenland, da die Sterne als Seelen der Ungeborenen und Toten gelten. Die verhüllte Aufsenweltsgöttin, welche in der Ferne oder in der Tiefe an den Urwassern wohnt, ist immer eine Göttin des Dunkels und der Feuchte, die alles Leben und alle Lebenskeime hütet. Zum Leben gehört aber aufser der dunkeln Feuchte auch das warme Licht, und erst aus der Vereinigung beider, der Brunst, entsteht das Leben. Deshalb ist auch das Feuer im Schofse der Aufsenweltlichen während der Winterszeit geborgen, deshalb ruhen die Keime des Menschenlebens als Lichtchen oder Fünkchen[1]) im Schofse der Allmutter, oder zieren als Sterne das Gewand der mit dem Mond auf dem Haupte daherschreitenden (oder auf dem Mond als einem Pferd oder Maultier reitenden, im Mond als einem Kahne oder Wagen fahrenden) nachtumhüllten Erdgöttin.

---

[1]) Die beim Kölner Carneval auftretenden »Funken« sind wahrscheinlich ein Überrest altheidnischen Kults und sind in dem heidnischen Köln etwa das gewesen, was die Kureten und ähnliche »Junker« in einzelnen griechischen Ortskulten waren: Diener und Kämpfer des Heiligtums, welche demselben auf grund einer Opferung leibeigen angehörten. Einzelne Figuren des Carnevalszuges z. B. der kölnische Bauer und die Colonia, die Heiligenmädchen und Heiligenknechte, der Geckeberndchen u. a. haben sicherlich Beziehungen zu alten Kultbräuchen. Man könnte eine umfassende kölnische Mythologie schreiben, wenn man alle altkölnischen Sagen und Bräuche gründlich sammelte und erforschte.

Nun ist aber der Wechsel zwischen Nacht und Tag im Kleinen das, was der Jahres- oder Jahreszeitenwechsel im Grofsen ist: auch ein *λυκάβας*, ein *ἐνιαυτός* so gut wie letzterer, nur von kürzerer Dauer. Dasselbe Dunkel, dieselbe Kälte, dieselbe Feuchte umschliefst die nächtliche wie die winterliche Erde. In der Nacht scheinen die Mondscheibe und die Sterne aus der Unterwelt heraufzukommen, wenn sie über dem Meere, den Bergen oder Wäldern in unsern Gesichtskreis kommen. Wenn dieselben dann im Laufe der Nacht unsern Blicken entschwinden, indem sie in das Meer zu tauchen, hinter nebligen Wäldern oder dunstigen Bergen sich zu verbergen scheinen, so erweckte dies die Vorstellung, dafs die für kurze Zeit zur Ober-· oder Überwelt Berufenen nun wieder der tiefen Unterwelt oder dem fernen Jenseits verfallen seien. Sowie das Jahr in oder nach dem sechsten oder zwölften Monat einen klaffenden Rifs zeigt, der nach dem sechsten Monat durch den Tod des in die Tiefe sich stürzenden Wachstumsgottes (vgl. Anchuros, Curtius, Aineias u. a.), nach dem zwölften Monat durch den Tod des alten Jahres und die Geburt des neuen Jahres geschlossen werden mufs, so zeigt auch die Nacht einen solchen Rifs, eine solche Spalte in oder nach der zwölften Stunde. Sowie in den Jahreszwölften der Mundus offen steht und die Ungeborenen und Toten ausschwärmen, so auch kommen nach der zwölften Stunde der Nacht aus dem dann offen stehenden Mundus die Geister an die Oberwelt — die Toten verlassen ihre Gräber, reiten, tanzen und schwärmen einher. Sie thun oft dasselbe »zur Strafe«, was sie auf der Oberwelt während ihres Lebens in Fleisch und Blut gethan haben — ganz so wie die Danaïden »zur Strafe« das von ihnen auf der Oberwelt getriebene Wasserholen fortsetzen müssen, wie Arachne »zur Strafe« das Spinnen weiter betreibt, wie Kronos, der Vertreter der goldenen Erntezeit, auch an seinem unter- oder aufsenweltlichen »Strafort« weiter in Goldfülle wohnt, die ihm, ebenso wie Midas, zur »Strafe« wird.

Die Erdgöttin im Sternenmantel ist daher die Mutter der *φῶτες*, der als Sternchen oder Fünkchen gedachten Ungeborenen und Toten, die bei Tage im Schofse des unter- oder aufserirdi-

schen Oceans ruhen, bei Nacht aber am himmlischen Ocean oder Überhimmel sichtbar werden (vgl. ahd. ûfhimil, dem also ein unterweltlicher »Himmel« gegenübergestanden haben mufs). Es lassen sich daher ganz wohl der ins Wasser gestürzte und dann verstirnte Wachstumsgott, die ertränkte und zu den Sternen aufgenommene Erdgöttin mit einander vereinigen.

Wenn die φῶτες des Himmels die noch ungeborenen oder die den Ungeborenen gleich gewordenen toten Menschen oder die Seelen der Ungeborenen und Abgeschiedenen und die Lebenskeime aller Menschen sind, welche allnächtlich die grofse Schicksalsmutter und Herrscherin der Toten und Lebendigen auf ihrem dunkeln Gewande zeigt, so war eigentlich dort oben das Schicksal aller Menschen in den Sternen geschrieben für den, der es zu lesen und zu deuten verstand. Die Astrologie, die übrigens ja auch wichtige Beziehungen zum Ackerbau unterhielt, ist demnach nicht ohne Berechtigung, wenn den Sternen eine solche Bedeutung unterstellt wird: in Wirklichkeit steht dann aller Schicksal in den Sternen geschrieben. Noch heute stehen wir unter dem Banne dieser uralten Anschauungen, die Ungebildeten sowohl wie die Gebildeten; die ersteren, wenn sie sich »Planeten« kaufen oder das Horoskop stellen lassen, die anderen, wenn sie sich die Fortdauer nach dem Tode auf irgend einem schönen, glänzenden Sterne denken oder von ihrem Glücks- oder Unstern sprechen.

Das Sternengewand der Nacht bilden also die zahllosen Lichtfünkchen oder Lebenskeime, die aber alle nur Vervielfältigungen oder Ausstrahlungen, »Kinder« eines grofsen funkelnden Urkeims sind. Dieser Urkeim ist also der ganze Sternenmantel. Die Erdmutter hüllt sich in vielen Mythen in ihres toten Sohnes Gewand, und so ist auch der Sternenmantel der Nacht das Gewand des aufsenweltlichen Wachstumsgottes, der nach seiner Opferung mit seiner Mutter sich vereint. Die Sage von Argos Panoptes kennt ebenfalls dieses Sternenkleid, das der Kult symbolisch durch eine Stierhaut andeutete. Auch am Nachthimmel, welcher die zur Oberwelt gekommene Unterwelt darstellt, zeigt sich der tote und verklärte Sohn mit der Mutter

vereint, ist er der Stier der Mutter, deren Hörner die Mondsichel sind. Er weilt in seiner Mutter Leib, ist der Mann im Mond, den als Wachstumsgott noch sein Reisigbündel und sein »Hund« kennzeichnet. Der getötete Wachstumsgott wird auch zum Sternenkind, und als Arkturos weilt er bei der Arktos. Da das Bild der Erdgöttin häufig ein Wagen war, (vgl. Aphrodite Harma, den Wagen des Gordios, den Schiffswagen der Athene, den Wagen der Nerthus), so konnte auch die Arktos zu einem »Wagen« werden, und als Wagenlenker — als solcher kommt oft der Wachstumsgott zu Tode und wird also von seiner im Wagen sitzenden Mutter gerädert — der Arkturos-Arkas ihr gesellt werden.

Das Sternenkind ist also der Asterion oder Phosphoros, der Urkeim alles Lebens, der Archemoros oder Archelaos aller Menschen, die gleich ihm vor Eintritt in das irdische Leben φῶτες sind und nach ihrem Hinscheiden gleichfalls wieder φῶτες des Himmels, sei es des Überhimmels, sei es des Unterhimmels werden. In das Wesen seiner Väter aufgenommen ist er der Jahresalte und Herr der Heerscharen, genau in allem den Elohim Zebaoth entsprechend.

Nun wird erst klar, warum sich unter den Aigyptiaden ein Asterios, unter den Danaïden eine Asteria befindet; es wird gleichzeitig auch wiederum klar, dafs die Namen der Aigyptiaden und Danaïden so wie ihrer Mütter nicht willkürlich gewählt sind, sondern alle einen Anhalt im Kult finden. Asterion ist der zu den unterirdischen Wassern (als Flufs Asterion) abgestiegene und dann verstirnte Aigyptossohn, der Wachstumsgott, der als lauernder Todesgott auch Lynkeus, als Urkeim Proteus, als Sohn eines ziegengestaltigen Vaters Aigyptos, als der in der goldenen Ernte verkörperte Sprosse eines rofsgestaltigen Erzeugers auch Chrysippos heifsen kann. Er wird Totenrichter, nachdem er selbst gerichtet worden ist. Seine Entscheidung in dem Prozefs Hera (Athena) contra Poseidon ist dadurch herbeigeführt worden, dafs man ihn selbst gerichtet, sein Grab zur Richtstätte gemacht hat.

Ein Heros, der richtet, indem er selbst gerichtet, welcher opfert, indem er selbst geopfert wird, ist auch der im Lande »Aigyptos« die Fremden mordende Poseidonide Busiris. Unter Aigyptos ist das argolische Land, bezw. dessen als Aufsenwelt bezeichneter Grenzbezirk am Meere bei Lerne oder im Gebirge bei Lyrkeia erkannt worden. Durch den Namen Busiris wird statt des Ziegen- oder Rofssymbols das Stiersymbol angedeutet. Statt Aigyptos würde daher besser Tauris, wo ja ebenfalls von einer argivischen Landestochter die Fremden am Altar der Artemis Tauro geopfert werden, hier eingesetzt werden können. Die verschiedenen Bilder des vielgestaltigen Wachstums wechselt der Mythus oft und leicht, und es kommt ihm nicht darauf an, den stiergestaltigen Busiris in das Ziegenland (Aigyptos) zu versetzen, eben so wenig wie es ihn kümmert den Autolykos, also einen wolfsgestaltigen Gott, auf einer Eberjagd als Eber auftreten zu lassen. Iphigeneia ist die nach Tauris entrückte »Priesterin« der Artemis Tauro, die wiederum der Hekate entspricht. Hekate Kratäis und Artemis Iphigeneia (= Athena Sthenias oder Gorgo Stheino oder Alkmene) entsprechen sich ganz genau. In Tauris ist aber der Herrscher (also ein Medon oder Kreon oder Laïos) des Landes Thoas (= Thon, Thonis), der aber nur eine Erscheinungsform des Poseidon, des Buhlen der Thoosa ist. Als Herrscher des Stierlandes mufs aber Poseidon selber Stiergestalt haben, mufs ein Tauros sein, damit ihm eine Tauro zur Seite stehen kann. Der Sohn dieses Paares ist dann Busiris, der die Fremden zum Opfer verlangt, weil er selber geopfert worden ist. Bekränzt führt er seine Opfer zum Altare, weil er selber als Opfer bekränzt den Tod erlitten hat. Der Kranz spielt bei den Opfern eine grofse Rolle; da aber das Opfer des Wachstumsgottes, besonders in Argos, in engster Beziehung zum ersten Landesgesetz, der Ehe, steht, so hat der Kranz auch für die Eheschliefsung eine tiefe Bedeutung. Bräutlich bekränzt wird der Aigyptiade (Busiris), der Sohn des ersten Landesherrschers, des Poseidon Taurios (= Gelanor als Stier) zum Opferaltar, dem Herde der danaïschen Genossenschaft, hin-

ausgeführt und in der Brautkammer dem Tode durch der eigenen Mutter Hand überliefert. Nach den gewöhnlichen Angaben vollzieht Herakles die Opferung des Busiris — eine Hindeutung darauf, dafs die Hera selber die Opferung vollziehen läfst und dann an dem Opferherd, an welchem ihr Sohn geopfert worden ist, das erste Gesetz, die »Ehe« giebt, indem sie unter festlichen Bräuchen und Spielen (Brautlauf) die Danaïden, die als Vervielfältigungen des Wesens der Göttin die irdischen Frauen sind, mit den landeseingeborenen Männern vereinigt. Es ist dies das Fest der Sthenien und Heräen, welches Danaos einsetzte.

Es hat dieses Fest den geopferten Wachstumsgott und gleichzeitig die über seinem Grabe geschlossene erste Genossenschaft oder »Vermählung« gefeiert. Der »starke Held« und Herasohn giebt Stärke und bewahrt vor der Seuche, dem Siechtum des Hungers. Seine Mutter ist selber die Starke, also eine Iphigeneia (Iphianassa, Iphinoe, Iphis), eine Kratäis, eine Sthenias oder Stheino, eine Biadike, eine Alkmene (Alkyone), eine Rha oder Rheia (*ῥώμη*), eine Is-mene oder Is-Is, deren Name durch Rhotacismus zu Iris geworden ist. Der stiergestaltigen Göttin Sohn ist Busiris, den Korinth als Heros Bunos und Sohn der Hera Bunaia verehrt haben wird. Busiris ist durch seinen Namen der Stier seiner »starken« Mutter, ist der nach seinem Tode der Mutter als seinem Weibe vereinte Wachstumsgott. Deshalb sagt auch Diodor (I, 88), Busiris heifse das Grab des Osiris. In einem Osiris wird aber jeder, der in das Totenreich eingeht, und auf zahlreichen Inschriften bezeichnet sich deshalb der Tote als: »Ich Osiris«. Osiris ist der geopferte Wachstumsgott, als dessen Mutter und Weib Isis angesehen werden mufs; er ist der Archemoros aller Menschen, die durch den Tod ihm ähnlich und einverleibt werden. Als Unterweltsgott ist Osiris ursprünglich sicher mit Anubis, dem schakalköpfigen »Herrn des Grabes« wesensgleich gewesen, der in Ägypten das war, was der luchsgestaltige Aigyptossohn in Argos in der Lyrkeia vorstellte.

Als Bruder des Busiris und als ein gleichfalls von Herakles gemordeter Held gilt der Poseidonide Antaios, der durch seinen Namen sich als Sohn der Antaia, der Aufsenweltsgöttin, kund giebt. Auch er wird, wie sein Bruder, als ein Unhold geschildert, der »die Fremden« mordet. Er war ein gewaltiger Riese, der nicht überwunden werden konnte, so lange er mit den Füfsen die Erde, seine Mutter, berührte. Unzerstörbar ist das Wachstum, solange es mit seinen »Füfsen«, den Wurzeln, das Erdreich berührt — es mufs von der Erde emporgehoben und losgelöst, in der Luft hin- und hergeschüttelt, ein Hebe- und Webeopfer mufs mit ihm dargebracht werden, ehe es sterben kann. Darum hebt ihn Herakles »nach den Regeln der Palaistra« vom Boden empor und bezwingt ihn — eine Hindeutung darauf, dafs alle Kampfspiele Leichenspiele und als solche den toten Wachstumsgott feiern. In diesen Leichenspielen wird der Sieger mit dem Kranz geschmückt. Der Kranz ist aber das Sinnbild des Wachstumsgottes, der hochzeitlich bekränzt den Tod erleidet. Der Kranz ist die Hülle des gemarterten Wachstumsgottes, unter welcher er den Tod erleidet, er ist selber ein Kranzjüngling oder Kranz (Stephanos). Eine Kranz- und Krähenjungfrau ist auch *κόρη* oder *κορωνίς*, zu der *κορώνη* = corona zu stellen ist.

Als Beweis für die Opferung des Wachstumsgottes unter dem Bilde eines Kranzes führe ich die Stelle Paus. II, 17 an: »Von Mykene zur Linken ist fünfzehn Stadien das Heraion entfernt Am Wege fliefst ein Wasser, Eleutherion genannt; die beim Heiligtum Beschäftigten bedienen sich desselben zu den religiösen Reinigungen und zu den geheimen Opfern. Das Heiligtum selbst liegt in einer Niederung der Euboia; denn den dortigen Berg nennen sie Euboia, indem sie sagen, der Flufs Asterion habe drei Töchter gehabt, die Euboia, Prosymna und Akraia, und sie seien die Pflegerinnen der Hera gewesen . . . Der Asterion, welcher oberhalb des Heraion fliefst, stürzt in eine Schlucht und verschwindet; an seinem Ufer wächst eine Pflanze; auch diese nennen sie Asterion; die Pflanze selbst bringen sie der Hera dar und von ihren Blättern flechten sie ihr Kränze.« Aus dieser

Stelle ergiebt sich zunächst eine äufserst innige Verbindung zwischen Hera und Asterion. Er wird als Vater der »Pflegerinnen der Hera« bezeichnet. Diese drei »Pflegerinnen« sind aber Bezeichnungen der verschiedenen Erscheinungsformen der Hera, sind ihre Beinamen. Demgemäfs ist Asterion der Vater der Hera selber. In der Trieteris ist aber das eine Jahr stets der Vater des folgenden und Sohn des vorhergehenden Jahres; der Jahresallgott ist sein eigener Vater und sein eigener Sohn, so dafs also Asterion sowohl Vater, als Gatte, als Sohn der Erdgöttin Hera sein kann. Als ihren Sohn opfert sie ihn, sodafs er als Wasserwesen in der Tiefe verschwindet. Deshalb wird ihr die Pflanze Asterion, das Sinnbild des verstirnten Wachstumsgottes, als Kranz dargebracht. Der Kranz Asterion ist eine Erinnerung an das Sohnesopfer der Hera — die Kränze sind das Gewand des Opfers, sein Peplos, seine Erscheinungsform — und wohl in Anknüpfung an diese Vorstellung weihte Nero einen goldenen Kranz und einen purpurnen Peplos.

Asterion oder Asterios ist aber nach »kretischer« Sage auch der Gemahl der Europa, und wiederum wird ein Asterion als Sohn des Minos bezeichnet. Letzterer Asterion ist der kretische Stier, der Minotauros, den auch die argivische Sage kennt und der in Attika als marathonischer Stier auftritt. Ihn opfert Theseus auf der Burghöhe und vollzieht so diejenige That, zu deren Vollbringung ihn andere Sagen nach »Kreta« segeln lassen. Theseus ist als attischer Gesetzgeber für Athen das, was Danaos für Argos und Minos für Kreta ist. So wie des letzteren Erscheinen der Herrschaft des Poseidon Aigyptios oder Taurios ein Ende macht, so veranlafst das Heransegeln des ersteren den Felsensturz des Aigeus.

Wenn der Name Kreta in den Mythen vorkommt, darf zunächst nicht an das geschichtliche Eiland gedacht werden, ebensowenig wie bei Aigypten an das Nilland, bei Phoinikien an das Kanaaniterland, bei Libyen an Nordafrika. Ein »Kreta« oder »Kresion« (Krethea) ist überall da, wo ein *ΚΡΑΣ* (κρής) ist, mag derselbe nun ein Bergeshaupt oder das »Haupt« eines

fliefsenden Wassers, also eine Quelle sein. Dort wo am Bergeshaupt die Quelle sprudelte, pflegte man sich stets zuerst anzusiedeln, weil trinkbares Wasser die Vorbedingung für das menschliche Leben ist. Doch eine weitere unerläfsliche Bedingung für eine Ansiedelung, für Gründung einer »Genossenschaft« war das Vorhandensein ausreichender pflanzlicher oder tierischer Nahrungsmittel, durch deren ersten Genufs der Herd und Altar der Gemeinde seine Weihe erhielt. So entstand der *τέμενος* der Gemeinde, der seinen Namen vom »Zerschneiden« des Opfers führte. Bei der Opferstätte begrub man oft das Haupt des die Genossenschaft durch seinen Tod festigenden Opfers, indem man es in die Erde oder die Quelle senkte. So entstand eine Kreta oder ein Kresion, eine »Haupt«-stätte oder Hauptstadt, ein Capitolium. Die Erde hatte das Wachstum aufgenommen, das sie geboren — im Schofse der Erdmutter ruhte im Quellenhaupt ihr geopferter Sohn. Jedes Kresion ist zugleich ein Metroon oder Heroon, ein Megaron, eine Metropolis. Dort wo der Wachstumsgott sich der Mutter vereint hat, ist zugleich ein Ort des Werdens und Wachsens (vgl. lat. cresco), eine Stätte der Zeugung (vgl. lat. creo, Ceres), ein Genesion oder Migonion oder Kresion (= *κρᾶσις* von *κεράννυμι*), also ein Ort, den unsere Sagen mit Wirtinesberg, Werdenberg, Rammelsberg u. s. w. bezeichnen. Dieselbe Stätte aber, die das Leben giebt, fordert es auch im Tode zurück; es ist die Stätte, an der sowohl die Alten zum Tode eingehen (Gerenia, Geronteion) als auch die Sühnopfer dem geopferten Wachstumsgott in den Tod nachgesandt werden (Temenion, Tomaros, Temnos u. s. w.). Die Mutterstätte ist auch stets eine Stätte des Todes, eine Moder- und Mordstätte (vgl. auch Mars zu Mors). Eine solche Örtlichkeit zeigt z. B. auch das südwestliche Lakonien, wo am Meere zu beiden Seiten des Tainaros Migonion (Kranae), Thalamai, Pephnos (als Ort des Mordes = Paphos) und Gerenia liegen.

Der bei dem Kresion oder der Kreta auf der Berghöhe am Opferherd als Priester und Richter waltende stammesalte gilt als irdische vergängliche Verkörperung des göttlichen Herrn des Lebens und des Todes; er ist der Kreon des Landes, dem z. B.

in korinthischen Sagen eine Kreusa zur Seite steht. Die Kreusa in Korinth ist dasselbe was in Argos die Medusa ist. Der am Stein (λᾶς) oder der Larisa wohnende Herrscher kann auch als Laïos bezeichnet werden und hat eine Laïs oder Leïs zum Weibe.

Sowie Aigyptos ist also auch Kreta in Argolis selbst zu suchen. Letzteres hat dazu alle von der Sage gewöhnlich dem geschichtlichen Kreta zugeschriebenen Erfordernisse: es besitzt ein von Kyklopenhand geschaffenes Labyrinth in den grofsen unterirdischen Gängen bei Nauplia (Strabo 369); es hatte ferner Sarg und Grab der Ariadne aufzuweisen (Paus. II, 23, 8) und beging den Dienst eines »kretischen« Dionysos, der ursprünglich vom »kretischen« d. h. toten und ungeborenen Zeuskinde nicht verschieden gewesen sein kann; in Argos tritt ein kretischer Stier ebenso wie auf Kreta auf, und schliefslich hat Argos wie Kreta auch einen Kult der Europa. Es kehrt dieser Name in den argivischen Mythen so oft wieder, dafs die Schöpfung des Namens für Argos (oder Theben, dessen Mythen sich vielfach aufs innigste mit den argivischen berühren,) in Anspruch genommen werden mufs.

Europa ist wie Ariadne (Ariagne) ein Beiname der Erdgöttin, der im Laufe der Zeit zu einem selbständigen Gottwesen sich ausgestaltete. Die Sagen von Ariadne können an dieser Stelle nicht ausführlich behandelt werden, doch enthalten die verschiedenen Nachrichten hinlängliche Beweise um darzuthun, dafs Ariadne als eine Erdgöttin und mit Dionysos aufs innigste vereint zu denken ist. Theseus, der Gesetzgeber Attikas, ist eine spätere Variante für Minos, den »kretischen« Gesetzgeber, der marathonische Stier für den kretischen. Da wo die Erdgöttin einem »Gesetzgeber« vermählt auftritt, ist sie auch selber Gesetzgeberin, eine Themis und Thesmophoros. Als »gesetzte« und strenge Herrin des Landes hat sie ihren jugendlichen Buhlereien entsagt; sie ist nicht mehr »Nymphe«, sondern zeigt sich unverhüllt und offen, nicht mehr als Ariadne oder Ariagne, sondern als Aridela (vgl. »Delos« im Letomythus), die nach ihrer sommerlichen Phase zu einer Asteria, einer die Sternen-

krone tragenden aufsenweltlichen Göttin des winterlichen Dunkels wird.

Dieselbe Rolle, welche Athene im Odysseusmythus hat, wenn sie ihren Schützling, der in Wirklichkeit, je nach der Zeit im Jahreskreislauf oder der Trieteris, ihr Sohn, Gatte und Vater ist, durch alle Gefahren und Schrecken der Aufsenwelt und der Unterwelt als eine treue Geleiterin und Wegweiserin in sein »Vaterland« d. h. die Menschenwelt bringt, übernimmt auch Ariadne, wenn sie den Theseus vermittelst ihres Fadens, der sie als eine Spinnerin des Lebens und des Todes kennzeichnet, aus dem Dunkel und den Irrgängen des Labyrinthes den Weg an das Licht der Oberwelt finden läfst. Das La-byrinth (vgl. Ata-byrios sowie *βύρ-σα*) ist der Muttererdenschofs, aus welchem und in welchen die »Hochhehre« vermittelst ihres Lebensfadens den Weg zeigt als eine Geleiterin der Seelen, eine weibliche Psychopompos. Sowie Athene sich ohne Vorwissen des Poseidon zum Morde des Poseidoniden, als dessen Vervielfältigungen die Freier zu gelten haben (vgl. die »freienden« Aigyptiaden), mit Odysseus verbindet, so verschwört sich auch Ariadne ohne Vorwissen des Vaters zur Ermordung des Minotauros, der gleichfalls als ein Poseidonide aufgefafst werden mufs. In ähnlicher Weise sehen wir auch in der Argonautensage »Medeia« ohne Vorwissen des Vaters mit dem Schiffer Jason sich zur Vernichtung des »Drachen« (vgl. Drakon oder den »laïschen Drachen« als »Gefährten des Odysseus«) oder zur Zerstückelung ihres »Bruders« Absyrtos, der jener Drache eigentlich selber ist, sich verschwören.

Nur in einer gewissen Phase des Jahreskreislaufs ist die Erdgöttin eine Gesetzgeberin, nachdem sie selber »gesetzt« geworden ist, nachdem sie ihre Wolkenhülle abgestreift und ihrem Buhlen in Wind und Regen entsagt hat. Als »Aridela« den Menschen unverhüllt sichtbar geworden, ist sie die lichte, goldstrahlende sommerliche Erde, über die ein wolkenloser Himmel sich breitet und die nicht mehr von winterlichen Wettern und Winden heimgesucht wird. Die sommerliche Erdgöttin ist aber die Opferpriesterin, die ihren eigenen Sohn in den Tod giebt.

Erst durch Hinrichtung des Gottessohnes entsteht die Gerichts- und Schwurstätte bei dem Grabe des Gerichteten, über welchem der Opferherd des Stammesalten oder Königs, später dessen Burg oder Palast sich erhob. Das Labyrinth ist dasselbe wie eine Larisa, der Ursprungsort des Volkes. Über der Erde wohnte in demselben später der Herrscher, unter der Erde in den Felskammern oder Gewölben dachte man sich die Grabstätte des Wachstumsgottes, der auch thatsächlich in den dort aufgehäuften Vorräten und Schätzen verborgen wohnte. Dort in den labyrinthisch in den Felsen angelegten Vorratskammern, der Behausung des in die Unterwelt hinabgestiegenen Wachstumsgottes, trieben die Mäuse ihr Spiel, so dafs dieselbe dadurch als aufsenweltliche Tierchen, als Seelen der Ungeborenen und Toten gelten konnten (vgl. Apollon Smintheus). Dorthin zu den Felskammern des steinalten Volksvaters (Laïos, Basileus, Petros) mufste ein jeder einen Zoll entrichten, d. h. einen Teil seiner Ernte und Habe abliefern als Sühne für den dort hausenden Archemoros des Volkes, der ab und zu furchtbar seine Stimme in dem am Sitz des Stammesalten aufgespannten paukenden Fell oder dröhnenden Erze vernehmen liefs und so als der grofse Schreier und Rufer gelten konnte (vgl. zu ahd. Zoll das engl. toll). Die Mauth erinnert noch durch ihren Namen an den Schofs der Erdmutter.

Als das Weib des Asterion ist Europa selber eine Asteria und kann von Letos Schwester, der in eine ὄρτυξ verwandelten, dann ins Wasser gestürzten und zur Insel Delos »versteinerten« Asteria nicht wesentlich verschieden sein. Die Glosse des Hesych: ὄρτυξ· γόρτυξ erlaubt uns Gortyn, wo die vom Zeusstier in Sicherheit gebrachte Europa unter einer Platane hauste, als eine Ortygia zu bezeichnen. Dem Spiel mit dem Namen Delos-Asteria Ortygia entsprechen die Namen Ari-dela, Asteria und Gortynia. »Versteinerungen« erleiden vielfach die Erscheinungsformen der Erdgöttin z. B Niobe, deren Mutter in Argos Europa heifst. Ein Stein oder Fels, eine Meeresklippe oder Insel gelten oft geradezu als Erscheinungsformen der Erdgöttin, die auf oder in dem Steine (als eine Lais, Lamia u. s. w.), auf oder unter der Insel hausend gedacht wird. Das Bild,

unter dem die grofse Mutter von Pessinus sich den Menschen darstellte, war nur ein Stein. Der Stein wird dann zum Opferherd und Altar, den die grofse Nährmutter errichtet hat, um auf ihm ihren Sohn zu opfern. Sie selber ist dieser Herd- und Opferstein, eine Hestia, von dem die Menschen ihre geweihte Nahrung durch der Gottheit Gnade hinnehmen können. Die auf einsamer Insel oder auf einen Felsen wohnende Erdgöttin soll gewöhnlich als aufsenweltlich gelten. Die auf einer solchen öden Insel ihr Brutgeschäft betreibenden Vögel gelten dann als Botinnen der Göttin, welche als Adebare das Leben in die Menschenwelt bringen und es als Harpyien von dort wieder rauben.

Europa, welche dem Asterion = Minotaurus sich gattet, mufs der Pasiphae, die mit dem kretischen Stier buhlt und »die Ehe bricht«, als wesensgleich betrachtet werden. Europa buhlt mit dem stiergestaltigen Zeus unter der Platane in Gortyn, während Pasiphae in der Holzkuh im Labyrinth mit dem kretischen Stier ein Gleiches thut. Ein Labyrinth befand sich aber (nicht bei Gnossos, sondern) bei Gortyn, und so ist also zunächst die Örtlichkeit für das Buhlen der Europa und Pasiphae dieselbe. Auch ihre Namen haben verwandten Sinn: ist Europa »die Weitäugige«, so ist sie doch auch »die Weitsichtbare«, ganz wie Pasiphae, welche als »die Allsichtbare« durch ihren Namen bezeichnet wird. Der »kretische Stier« der Pasiphae ist nicht verschieden vom Minotauros, dem Europa sich vermählt, nachdem er zum Asterion geworden ist. Der kretische Stier ist ein poseidonisches Tier, ist Poseidon Taurios selber. Zeus als Stier ist der zeugende Himmelsgott. In unendlichen Wasserströmen vereint sich der Himmel mit der Erde und zeugt das Wachstum. Der zeugende Himmelsgott ist daher der wasserspendende Gott, der Potidas oder Poseidon, dessen Erscheinungsform vielfach der Stier ist. Einem stiergestaltigen Buhler mufs entsprechender Weise eine kuhgestaltige Geliebte gesellt werden. Deshalb gattet sich ihm Pasiphae in der Holzkuh, die einen Ersatz für die Platane der Europa darstellt. Die »Holzkuh« (ebenso wie »das hölzerne Pferd«) bezeichnet den Übergang vom Baumkult zum Tierkult und diejenige Kultperiode,

in welcher man die Gottheit durch ξόανα darzustellen begann. Die Gottheit als Spenderin der Nahrung wurde zuerst unter dem Bilde einer Pflanze, insbesondere eines Baumes verehrt, da der Mensch seine erste Nahrung am bequemsten vom Baume nehmen konnte. Statt der Fruchtbäume (Eiche, Nufsbaum, Mandel, Kastanie, Feige u. s. w.) nahm man später auch andere Bäume, besonders solche, welche durch ihre Gröfse oder Schönheit sich auszeichneten wie Platane, Lorbeer, Pinie u. a. Da aber dem auf einer höheren Entwicklungsstufe angekommenen Menschen auch die von ihm gezähmten Tiere Nahrungsspender wurden, so konnte statt des Baumes auch die Tiergestalt als Bild der grofsen Ernährerin gelten. Mit dem bisherigen Baumkult erzielte man dadurch leicht eine Verbindung, dafs man ein besonders schönes Tier einer Gattung, deren Aufzucht für das Land besonders wichtig war, an den heiligen Baum der Göttin band und später in dem den Baum ersetzenden Tempel hegte. Eine Verbindung des Baumkults mit dem Tierkult stellt es dar, wenn tiergestaltige Holzbilder, anfangs natürlich in den rohesten Formen, als Darstellungen und Bannstätten der Gottheit verwandt wurden. Europa unter der Platane in Gortyn ist daher eine ältere Darstellung der in der Holzkuh verborgenen Pasiphae im Labyrinth.

Der Sohn des in Stiergestalt mit der kuhgestaltigen Erdgöttin buhlenden Himmelsgottes und Wasserspenders mufs ebenfalls als stiergestaltig, als ein Farr gedacht werden. Da aber auch der Baumkult hier einspielt, so konnte derselbe auch wiederum als ein Pflanzenwesen dargestellt werden. Das Wachstum ist ja ein doppeltes, ein tierisches und pflanzliches; der Wachstumsgott ist die personificierte Nahrung, die bald in Tier-, bald in Pflanzengestalt, bald als Menschenkind mit tierischen oder pflanzlichen Symbolen dargestellt wird. Derselbe Asterion, der als Minotauros stiergestaltig ist, erscheint im argivischen Herakult als die Asterionpflanze. In demselben Kult tritt aber Asterion auch als Flufs auf, weil das Wachstum aus dem Wasser ersteht und nur in der Feuchte gedeihen kann, bis es reif ist. Wasser ist zur Fristung des Lebens eine notwendige Vorbedingung, weshalb

denn auch immer beim Heiligtum unter dem Gottbaume Mythus und Kult eine Quelle sprudeln lassen.

Minotauros bezeichnet sich durch seinen Namen als den Stier seiner Mutter, als den Tauros der Ma oder Mene, wie Deïotauros sich als den Stier der Da oder De(-meter) oder Deïo kennzeichnet (vgl. Mastaura, Lastauros u. ähnl. Bildungen[1]). Ihren stiergestaltigen Sohn opfert die sommerliche Erdgöttin, die gabenspendende grofse Mutter, und überliefert ihn dem Tode zum Heile der Menschen. Nach seinem Tode, der den Wachstumsgott zunächst zu einem Wasserwesen macht und so seinem Erzeuger und Vater vereint und gleichstellt, wird aber auch die Erdgöttin aufsenweltlich und stürzt sich ins Wasser. So vereinigt sie sich mit ihrem seinem Vater gleichgewordenen Sohne, der dadurch als der Buhle der Mutter erscheint. Im Labyrinth ist der Minotauros bereits zur Unterwelt abgestiegen, in die ihn sein eigener Vater, der Gesetzgeber Minos, der Mann der Mene, versenkt und eingeschlossen hat um ihn den Blicken der Menschen zu entziehen. Diese Einkerkerung im Labyrinth ist also eine Opferung, ist das, was andere Mythen durch einen Sturz in die Tiefe des Tartarus ausdrücken. Was der »Gesetzgeber« Athens, Theseus, thut, indem er den marathonischen Stier auf der Burg opfert, thut auch der »Gesetzgeber« Kretas, Minos, wenn er den stiergestaltigen Sohn in die Tiefen seiner Burg, des Labyrinths, versenkt, thut auch der »Gesetzgeber« des danaïschen Argos, Danaos, wenn er den Aigyptossohn töten läfst.

Minotauros wird auf Veranlassung seiner »Schwester« Ariadne getötet. Ariadne ist durch ihren Faden zwar die Herrin

[1]) Eine verwandte Bedeutung scheint auch Maratha bei Gortys (Paus. VIII, 28) und das attische Marathon zu haben. Den ersten Teil des Wortes beziehe ich auf mas, mar-, welches den Wachstums- oder Zeugungsgott bedeuten kann, während der zweite Teil auf atta, Atthis, Atha-na (Athan-a) gehen und die Volksalte und Mutter bezeichnen mag. Der marathonische Stier ist ebenso wie der Mino-tauros der Stier seiner Mutter. Die Nähe von Gortys und der in der Nähe lokalisierte Mythus von Buphagos, dem gefräfsigen, d. h. Menschenopfer fordernden Stier erinnert gleichfalls an Europa und an Minotauros, den Menschenfresser.

des Labyrinths, aber auch Pasiphae, auch Europa müssen als Besitzerinnen und Hüterinnen desselben angesehen werden. Pasiphae, Europa und Ariadne (Aridela) sind daher nur verschiedene Benennungen der Erdgöttin in ihren verschiedenen Phasen als Mutter, Schwester oder Tochter des Himmelsgottes und des Wachstumsgottes. Wenn Ariadne auf Naxos sich dem Dionysos »vermählt«, nachdem Theseus sie verlassen hat, so befindet sie sich in ihrer aufsenweltlichen Phase und stellt die verwitwete, verlassene Wintergöttin dar, die auf einsamem Felsen jammert und klagt. Dionysos, der oft in Stiergestalt auftritt, ist ein Kresios, und als solcher ist er in seinem Tempel zu Argos der Ariadne, die dort begraben liegt, vereint. Es ist dieselbe Vereinigung von Mutter und Sohn wie sie so oft in den Mythen erscheint, wie sie Dionysos vollzieht, wenn er zu Semele in den alkyonischen See, zu Thetis in die Tiefen des Meeres hinabsteigt. Ariadne auf Naxos ist die von ihrem Gatten, dem gesetzgebenden Vertreter der sommerlichen Jahreshälfte, verlassene Erdgöttin; sie jammert und klagt, und ihre Insel ist ein Fels des Wehs, ein Stein der Klage. Sie jammert über ihre Verlassenheit und jammert auch über ihren toten Sohn, Bruder und Gatten, wie Kybyle über Attis, Isis über Osiris, Agaue über Pentheus u. s. w. Wenn die Mythen berichten, dafs der kretische Dionysos unter grofsem Jubel und mit lauter Lust seine Vereinigung mit Ariadne vollzogen habe, so müssen wir uns dabei erinnern, dafs es bei der Opferung des Wachstumsgottes immer hoch und laut hergeht, dafs herzzerreifsendes Weh von dem Taumel des Festes betäubt, der Schmerzenslaut des Opfers von dem dröhnenden Erz und der lärmenden Pauke übertönt wurde. Ariadne und Semele sind örtliche Bezeichnungen der grofsen Mutter, die ihren eigenen Sohn in wilder eifersüchtiger Raserei hinopfert und dann unter herzzerreifsender Klage dem Toten sich vereint. Dionysos ist seinem Namen nach nichts anderes als das in Nysa (Mastaura) — einem ebenso vieldeutigen Namen wie Kreta — geopferte Gotteskind, dessen Dienst von Karien über die Kykladen

nach Griechenland wanderte und hier weitere Veränderungen und eigenartige Ausgestaltungen erfuhr.

Der kretische Stier und die in der Holzkuh verborgene Pasiphae, welche im Labyrinth Buhlschaft treiben, der stiergestaltige Zeus (= Poseidon) und die in der Höhle von Gortyn unter der Platane ihm vereinte Europa entsprechen genau Zeus und Hera, wenn sie heimlich in der Höhle von Samos unter dem Weidenbaume der verbotenen Liebe fröhnen. Bevor sie das gesetzte und reife Ehepaar werden, das allen menschlichen Ehepaaren (vgl. »Ubi tu Gaius, ego Gaia« der Confarreatio) ein Vorbild sein soll, haben sie gleichfalls der freien Liebe gehuldigt wie die lydischen Mädchen, wie die Dirnen des Tempels. Während dieser lockern, sausewindigen Buhlzeit (die Winde haben z. B. im Kult der Athene eine grofse Bedeutung!) zeugen sie ein (oft als doppelgeschlechtig dargestelltes) Kind, das Wachstum und in ihm den Zeugungstrieb des neuen künftigen Jahres, um dasselbe, nachdem sie einen anderen Namen und eine andere Erscheinungsform, ja oft ein ganz anderes Wesen angenommen und so ihre bisherige buhlerische Erscheinungsform vernichtet haben, nachdem sie zu einem gesetzten und reifen, das Gesetz und die Reife selbst verkörpert darstellenden Ehepaar geworden sind, zum Heile der Menschen dem Tode zu überliefern, im Vorgefühl, dafs bald auch ihre eigene Vernichtung, ihr Tod und Sturz erfolgen werden.

Der buhlende oder stiergestaltige Zeus ist der »Bruder« des gesetzten, reifenden und reifen Zeus (Teleios, Kronion); der in Wolken und Wassern verhüllte Zeus, der sein Beilager mit der Erdgöttin Nymphe, der jungfräulichen, übermütigen, grünen Dirne, unter dem Wetter- und Weltenbaume hält, ist der »kretische«, d. h. zeugende Himmelsgott, ist der Wasserherrscher Poseidon selber, der bei seinen Zeugungsakten vorwiegend als Stier (vgl. die verschiedenen Bedeutungen von ταῦρος), aber auch als Rofs, Bock, Widder u. dgl. auftritt. Die auf dem kretischen Stier durch die Fluten daher ziehende Europa ist daher die kuhgestaltige Hera, welche während ihrer sommerlichen, unverhüllten und reifen Phase von ihrer Kuhgestalt nur als Erinnerung an ihr früheres Wesen das »Farrenauge« behält, wie die Athene

als Erinnerung an ihre winterliche Eulengestalt in ihrer sommerlichen Erscheinungsform noch ihr Eulenauge als Glaukopis behält. Europa als Buhle des stiergestaltigen Himmelsgottes mufs selber eine Kuh sein ebensogut wie Io, Pasiphae, Artemis Tauro, wie Hera selber. »Europa« ist ein Beiname der Hera und bezeichnet dasselbe wie »Boopis«. Eine Europa wird als Weib des Danaos bezeichnet und ihre »Töchter« Automate, Amymone, Agave und Skaia, welche in ihrer Vereinigung die Mutter darstellen, werden als Mädchen bezeichnet, welche mütterlicherseits aus königlichem Blute entsprossen sind. Europa ist also die Königin, die »Medusa« von Argos, ist die Mutter der Amymone-Gorgo-Lerna. Der Name »Europa« kommt so oft in den argivischen Mythen vor, dafs wir nur annehmen können, dafs er die dortige Landes- und Volksmutter ursprünglich bezeichnet habe. Das »weite Auge« ermöglicht auch ein weites Sehen, und so stellt sich Europa (= Hera Boopis) zur Athene Glaukopis und Oxyderkes, zur Aphrodite Kataskopia, zur Artemis Aithopia. Sie stellt sich auch zum Zeus Epoptes oder Epopsios, erinnert auch an den scharflauernden Lynkeus. In Nachahmung des Himmelsgottes und der Erdgöttin, welche so scharfen Auslug halten und die Menschen beobachten, müssen auch ihre irdischen vergänglichen Abbilder und Verkörperungen, die Stammesalten und »Wirte«, auf der Larisa (dem Werdenberge oder der Warte) als »Ephoroi« oder »Episkopoi« gleichfalls scharf ausschauen, ihre Stammeskinder behüten und warnen, richten und strafen.

Die Wesensgleichheit der Hera-Europia (oder Boopis oder Euboia oder Bunaia) mit der Europa von Gortyn läfst sich ohne jede Schwierigkeit nachweisen, wenn statt des kretischen das arkadische Gortyn als Kultstätte und Ursprung des Kults angenommen wird. Die Europa von Gortyn ist dann der Hera von Stymphalos gleich, die nur durch die Kultstätte sich von der Gorgo oder Lerna-Amymone unterscheidet. Die Europa von Gortyn und die argivische Hera Europia haben beide Beziehungen zu Asterion, dem als Stier geopferten und verstirnten Minotauros. Der von der Asterionpflanze gewundene

»Kranz« wird der Hera dargebracht und in ihrem Tempel geopfert; ein zwanzig Ellen langer »Kranz« umhüllt auch die »Gebeine« der Europa Hellotis, deren Vorgängerin im argivischen Kult die Athene Hellotis, die fackelschwingende Hypermnestra oder die Hekate-Iphigeneia Phosphoros gewesen sein wird (vgl. auch die Klytaimnestra, welche gleichfalls »Fanale« unterhält). Ein »Kranz« ziert aber auch das Haar der verstirnten Ariadne oder Ariagne, die auf diese Weise selber eine Asteria und Sternenmutter ist. Als Asteria-Europa ist sie einem Asterion vermählt, den sie als Minotauros dem Tode überliefert hat und der sich als »kretischer Dionysos« (für den die Stiergestalt vorausgesetzt werden mufs) seiner vom gesetzgebenden Vertreter der sommerlichen Jahreszeit verlassenen, durch die Fluten des Meeres aus der Heimat entführten, auf einsamer Felseninsel, »dem Stein der Klage«, »dem Fels des Wehs« jammernden Mutter vereint und vermählt, nachdem er durch den Sturz ins Wasser seinem Erzeuger wieder wesensgleich geworden ist. Delos, Naxos, Kreta oder irgend ein anderes Eiland wird zu einer Asteria, sobald der zum Asterion gewordene tote Wachstumsgott sich der Mutter vereint und sie gleichfalls verstirnt. Andere Mythen und Kulte drücken dies durch die Angabe aus, dafs Dionysos in die Unterwelt (durch den alkyonischen See) hinabgestiegen sei und seine Mutter zum Olymp und zu überirdischer Herrlichkeit emporgeführt habe. Zur Asteria gelangt die Ariadne erst und wird erst zu einer Asteria, nachdem sie wie Letos Schwester (oder Britomartis, Diktynna, Danae, kurz wie alle Erscheinungsformen der Erdgöttin) sich in die Fluten gestürzt, die Fluten durchschwommen oder durchfahren hat. Aus dem Wasser taucht die Erdgöttin jung und üppig, als eine übermütige, verbuhlte Dirne im Frühling empor, und alt, vergrämt und schuldbeschwert kehrt sie bei Beginn der herbstlichen Regengüsse wieder in das Wasser zurück. Auch ihr Sohn, das Wachstum, wird aus dem Wasser geboren und kehrt nach seinem Opfertode ins Wasser wieder zurück; er teilt so das Schicksal seiner Mutter, die gleich ihm verstirnt und als Göttin des winterlichen Dunkels sich in

das Sternengewand hüllt[1]). Innig ist der Sohn seiner Mutter vereint: als grüner Kranz oder grünes Kleid umschliefst der Wachstumsgott die »Gebeine« seiner Erzeugerin (Europa); als Sternenkranz oder Sternenkleid umgiebt er die aufsenweltlich gewordene Nacht- und Wintergöttin. In ihrem dunkeln Mantel flimmern zahllose Lichter, φῶτες, Menschenkeime, die in ihrer Gesamtheit den grofsen Urkeim alles Wachstums und Lebens darstellen, den toten und verstirnten Wachstumsgott, der als Sternenmantel die gewaltige dunkle Mutter und Gebärerin aller Wesen umgiebt. Einen solchen gestirnten »Stier seiner Mutter«, wie Asterion-Minotauros oder Dionysos Kresios ihn darstellt, weist die argivische Landessage auch in dem mit der Stierhaut bedeckten Argos Panoptes auf. Wie Minotauros-Asterion der unter der Platane ruhenden Europa vereint erscheint, so »bewacht« der »scharfblickende« Argos — also auch hier kehrt der Zug des »Scharfblickens« wieder — die an den Ölbaum gebundene Io, die gleich Europa-Ariadne gleichfalls eine lange Wasserreise zu machen hat.

Die Wesensgleichheit der Hera mit Ariadne-Europa, Gorgo, Lerna-Amymone darf nach dem Gesagten wohl als erwiesen angenommen werden, ohne dafs es einer Heranziehung anderer, noch reichlich vorhandener Beweismittel bedürfte. Es ist hierbei jedoch zu beachten, dafs Hera (ebenso wie Athene) eine Bezeichnung der Allgöttin ist, und dafs die obigen Namen nur an ver-

---

[1]) Da der Wachstumsgott Archemoros aller Menschen ist, müssen auch sie in das Wasser tauchen und »Bapten« werden; da er im Herdfeuer endigt, müssen auch die Menschen gleich ihm durchs Feuer springen und so sich läutern (vgl. die Hirpi Sorani; das Gericht der glühenden Pflugscharen; den Feuertod am Pfahl; die Erntebräuche, bei welchen durch das Feuer gesprungen wird; Johannis- und Martinsfeuer). Weil des Wachstumsgottes Blut vergossen worden war, mufste auch der Mensch sinnbildlich sterben oder sein Blut vergiefsen oder mit dem Blut des Opfertieres sich besprengen lassen. Weil der Wachstumsgott gegeifselt worden war, mufsten auch Menschen sich geifseln und kasteien (vgl. die Geifselungen am Altar der Orthia. — Das scherzweise zu Ostern in einigen Landschaften geübte Begiefsen mit Wasser und Schlagen mit Ruten dürfte ebenfalls ein Überrest alter Kultbräuche sein).

schiedenen Orten ausgebildete und verschiedenen Zeiten angehörige Bezeichnungen verschiedener Erscheinungsformen der Allgöttin im Jahreskreislauf sind. Ich bitte ausdrücklich, dafs man in Basel von dieser Erklärung »zur Verhütung von Irrtümern« Kenntnis nehme.

* * *

Die oben behandelten argivischen Mythen gehören verschiedenen Kultstätten des argivischen Landes, verschiedenen Zeiten und verschiedenen Stämmen an und weisen Beziehungen zu Kulten der verschiedensten Landschaften auf: vorzüglich zu Korinth, Boiotien und Attika, dann aber auch zu Phokis, Westgriechenland und seinen Inseln, ferner zu Arkadien und Elis, zu den Kykladen, Kreta und Rhodos. Wo der Ausgangspunkt dieser sich kreuzenden Mythen und Kulte zu suchen ist, läfst sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Im Allgemeinen ist anzunehmen, dafs dieselben von verschiedenen Seiten, von Norden her über Dodona und Delphi, von Osten und Südosten her über die Inselflur des ägäischen Meeres in Griechenland Eingang gefunden haben, und dafs ihr gemeinsamer Ursprung im Orient zu suchen ist Nach Maionien und »Phoinikien«, unter welchen Namen ich nicht nur Lydien, sondern das ganze westliche Kleinasien, also auch Mysien, Karien, Phrygien und Lycien zusammenfasse, weisen die argivischen Mythen zunächst hin. Sehen wir jedoch hier genauer zu, so läfst sich die Spur noch weiter ostwärts verfolgen, bis sie sich am Euphrat und Tigris und in den südpontischen Ländern am Kaukasus verliert. Dort in uralten ackerbauenden Priesterstaaten ist die Ursprungsstätte des agrarischen Mythus und Kults, der Indogermanen, Semiten und Chamiten in seinen Grundzügen gemeinsam ist, jedenfalls zu suchen. Von hier aus hat er sich über den gröfsten Teil Asiens, über Nordafrika und ganz Europa verbreitet, um in den verschiedensten Landschaften und Zeiten die mannichfachsten Ausgestaltungen, die aber immer noch die gemeinsamen Grundzüge erkennen lassen, zu erfahren.

Man hat viel von »Wandersagen« gesprochen; aber der Mythus wandert nicht allein, er wandert in Gemeinschaft des Kults, und diese vereinte Wanderung von Mythus

und Kult ist nur denkbar, wenn das Volk mitwandert. Man glaube doch ja nicht, dafs einige gelegentlich erscheinende oder auch längere Zeit in Factoreien verweilende Händler und Schiffer solche Mythen und Kulte verbreiten können und mache nicht die Phönizier zu Aposteln und Missionaren des Altertums, erblicke auch nicht in allen archäologischen Funden älterer Zeit »phönizische Arbeit«. Ehe der phönizische Handel zur Bedeutung kam, war längst schon das Mittelmeer mit den Liburnen der Karier, Tyrrhener und anderer maionischer oder »pelasgischer« Stämme bedeckt, welche lange vor den Kanaanitern überall Siedlungen anlegten. Selbst wenn die letzteren Lust und Interesse daran gehabt hätten — was ich jedoch bezweifeln mufs — fremde Völker und Stämme zu ihrer Religion, von der wir sogut wie gar nichts wissen, zu bekehren, ist es dann auch schon ausgemacht, dafs diese Völker und Stämme sich durch betrügerische und räuberische Fremde haben bekehren lassen wollen? So leicht läfst ein Volk nicht von seinem Väterglauben und namentlich vertauscht es nicht seine alten, seinem Wohnsitz und seinen Lebensbedingungen entsprechenden Bräuche ohne Weiteres auf blofses Zureden hin mit fremden, die zur Natur seines Landes und zu der durch dieselbe gebotenen Lebensweise nicht passen. Es hiefse das geradezu Selbstvernichtung üben. Die Aufgabe der alten Bräuche kann nur eine neue Heimat oder eine neue Zeit mit veränderten Lebensbedingungen erzwingen. Nicht ganz und unversehrt gelangen die Bräuche und Kulte der alten Heimat, denen immer die Mythen genau entsprechen, in die neuen Wohnsitze. Dauerte die Wanderschaft lange, so legte dieselbe ebenfalls naturgemäfs eine veränderte Lebensweise auf, die mit der Zeit Gewohnheit wurde. Ein grofser Teil der aus der Heimat mitgenommenen Mythen, Kulte und Kulturerrungenschaften geht während der langen Wanderungen unwiederbringlich verloren und mufs in den endlich errungenen neuen Sitzen unter Anpassung an die veränderten Verhältnisse erst wieder nach und nach neu erworben oder von benachbarten Kulturvölkern entlehnt werden. Einzelne Stämme können überhaupt nicht mehr zu dem früheren sefshaften Leben zurückkehren; sie sind infolge

der langen Dauer des schweifenden Lebens unrettbar demselben mit allen seinen Schattenseiten verfallen. Es ist ihnen zur Gewohnheit geworden, die nur durch äufsersten Zwang wieder gebrochen werden kann. Das Wanderleben beginnt als Hirtenleben und endigt als Räuberleben; auf der See nimmt es seinen Anfang unter den Formen des Tauschhandels und verwandelt sich in kürzester Zeit in Piraterie. Das Wanderleben zerstört mit der Zeit völlig die dem sefshaften Leben eigenen Bräuche und den die mythischen Vorstellungen einer Gemeinschaft zu einer festen Formel zusammenfassenden »Mythus«, es lockert den Zwang der Sitte und vernichtet dieselbe bis auf wenige kümmerliche Überreste. Der stets schweifende Stamm, auch wenn er ursprünglich von einem hochentwickelten Kulturvolke ausging, verroht und vertiert im Drange der Not und wird zur entmenschten Horde, die schlimmer wütet als die reifsenden Tiere und nur von tierischen Instincten sich noch leiten läfst. Durch das schweifende Leben mufs jeder Stamm auf die Dauer seine ursprüngliche Eigenart, seinen Kult und seine Religion verlieren, da dieselben nur im festen Bunde mit der mütterlichen Erde entwickelt und erhalten werden können. Gelangt ein Wandervolk endlich zur Ansiedlung, so mufs es gleichsam von vorn in der Kulturentwicklung wieder anfangen und lernen. Als solche Wandervölker, die spät, aber nicht zu spät, zu festen Sitzen gelangten, dürfen wir auch die Germanen und die ihnen nahverwandten Kelten ansehen. Sie zogen in einer vielleicht nicht einmal sehr frühen vorgeschichtlichen Zeit aus einer alten Kulturstätte des Ostens aus um dann nach langem Wander- und Kampfleben, auf welchem ihnen der gröfste Teil des Kulturerbes der Väter verloren ging, sich an festen Sitzen niederzulassen. Das Wandern, Rauben und Kämpfen war ihnen noch nicht so sehr zur Gewohnheit geworden, dafs sie für sefshaftes Kulturleben überhaupt unfähig waren, war ihnen aber dennoch schon so sehr in Fleisch und Blut übergegangen, dafs sie ab und zu immer wieder von dem alten Wander- und Kampfestrieb erfafst und zu Streif- und Kriegszügen aufgeregt wurden Die Erinnerung an eine schöne, sonnigere Urheimat ihres Volkes war noch nicht

ganz in ihnen erloschen, und ein dunkler Trieb, ein unbestimmtes Heimweh, lockte sie gegen Süden und Osten, wo einmal zu irgend einer Zeit ihre Vorfahren ein vielleicht hochentwickeltes Gemeinwesen gebildet hatten. Jeder ausgewanderte und in neuen Sitzen angesiedelte Stamm empfindet zu irgend einer Zeit einmal diesen Zug nach der Urheimat, deren Mängel vergessen und deren Vorzüge in dem tausendfach vergröfsernden Spiegel der Sehnsucht mafslos übertrieben werden, und vielfach giebt er diesem »Drange nach Osten« auch nach. Sind die Germanen »Junker« eines alten Kulturvolks, die auf ihren langen Wanderungen vieles von der Kultur der Väter verloren und vergafsen, aber immerhin doch genug davon in Erinnerung behielten, um aus eigener Kraft im Laufe der Zeit das Verlorene zu ersetzen, wie steht es dann mit den von so vielen Sprachforschern behaupteten »Entlehnungen« der Kulturerzeugnisse und ihrer Benennungen aus dem Lateinischen, Griechischen u. s. w. Einzelne dieser Herren können nicht genug »Lehnwörter« in der deutschen Sprache entdecken. Wenn man auf sie hört, so ist überhaupt die ganze deutsche Sprache entlehnt und zusammengeborgt. Sie hat dann nicht einmal einen Ausdruck für »Vater« und »Mutter«, für »Fufs« und »Auge« gehabt, sondern hat auch diese Wörter »entlehnt«. Auf Grund der »Lautverschiebung« will man jedoch gütigst solche und einige wenige andere Wörter der deutschen Sprache als Ureigentum noch belassen; wo in solchem Falle die Lautverschiebung nicht stimmt, da liegt eben »eine Ausnahme«, »eine Unregelmäfsigkeit des Lautwandels« u. dgl. vor. Gewifs ist das Lautverschiebungsgesetz zur Erkenntnis der Sprachverwandtschaft von grofser Wichtigkeit, aber die Laute verschieben sich doch auch in den Mundarten der Sprache und innerhalb derselben Mundart an jedem einzelnen Wortstamme zur Bezeichnung verschiedener Begriffe. Wenn auch die Germanen infolge der langen Wanderzüge in Kult und Religion, Kultur und Sprache heruntergekommen und verarmt waren, so ist doch damit ganz wohl vereinbar, dafs sie von einem hochgebildeten Kulturvolk des Ostens einmal ausgegangen sein können. Wenn sie im rauhen Weser- und Elblande in Erd- und Misthütten gewohnt haben und ent-

setzlich von Ungeziefer geplagt worden sind (vgl. V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere u. s. w.), so können ihre Altvordern doch ganz wohl einmal bequeme Häuser und schöne saubere Kleider getragen haben. Wie mancher am Zaun verendende oder im Koth der Gemeinheit und des Verbrechens versunkene Elende ist der Sprosse eines adligen, reichen Hauses und hat früher einmal im glanzstrahlenden Schlofs gewohnt und an üppiger Tafel geprafst! wie mancher hochbegnadete Geist erliegt dem aus kleinen Anfängen sich entwickelnden bösen Hange und verliert als dessen willenloser Knecht nach und nach sein ganzes reiches geistiges Erbgut! Die Wander- und Räubervölker, die sog. Naturvölker oder »Wilden« bis zu den Menschenfressern herab können daher ganz wohl verrohte und vertierte Abkömmlinge, »Cretins« körperlich und geistig hochentwickelter Nationen sein, die unter ungünstigen Verhältnissen auf langen Wanderungen und an ungeeigneten Siedelstätten zu verlorenen Söhnen der Kulturvölker geworden sind.

Für diejenigen, welche den kurzen Weg aus den maionischen Kulturstätten zur See oder zu Lande nach der griechischen Halbinsel zurückzulegen hatten und hier sich niederliefsen, lagen die denkbar günstigsten Bedingungen der Kulturentwicklung vor. Auf ihrer kurzen Wanderung ging ihnen nicht der Trieb zur Sefshaftigkeit, ging ihnen vor allem auch nicht das Kulturerbe der sie aussendenden Väter verloren, sie blieben im Gegenteil mit denselben in ununterbrochener Verbindung, in einem steten Austausch neuer Ideen und neuer Kulturerrungenschaften. Infolge dieser innigen und leichten Verbindung mit Maionien sind die griechischen Mythen und Kulte älterer Zeit ein getreues Abbild der maionischen. Im Laufe der Zeit mufsten sie sich jedoch natürlich infolge der Verschiedenheit der landschaftlichen Verhältnisse und der gesonderten Interessen selbständig weiter ausgestalten, jedoch ohne deshalb ihre Grundzüge zu verändern. Die Erforschung der griechischen Kulte und Mythen hat daher an die maionischen anzuknüpfen, wenn sie zu irgend welchen sichern Ergebnissen überhaupt gelangen will. Mit den maionischen Kulten sind aber nicht nur die griechischen, sondern auch

die semitischen und chamitischen Kulte und Mythen verwandt, so dafs auf einen gemeinsamen Ursprung aller dieser Kulte und Mythen geschlossen werden darf. Hierfür einen andern Grund als eine Abzweigung durch ethnische Senker, Samen oder Sprossen annehmen zu wollen ist nicht angängig. Die Vergleichung der Mythen und Kulte mufs daher die Indogermanen, Semiten und Chamiten zugleich berücksichtigen. Alle Mythen und Kulte dieser Völker sind agrarischer Art und zeigen uns dieselben als sefshafte Ackerbauer und Viehzüchter. Man kann wohl sagen, dafs der Mythus erst mit dem ackerbauenden, sefshaften Leben beginnt; mythische Vorstellungen können vor dieser Entwicklungsstufe vorhanden sein, aber kein »Mythus«, d. h. eine die mythischen Vorstellungen zusammenfassende, auf grund der Eigenart des Landes und der durch dasselbe bedingten Art des Daseins entworfene, das Gewissen und Wissen einer Gemeinschaft bindende Formel. Beim schweifenden Leben mit seinen wechselnden Eindrücken kann eine solche Formel nicht gefunden werden, da der nächste Tag immer wieder zerstören würde, was der vorangehende geschaffen hat Der schweifende Hirt sieht die Sonne heute für einen Käse, morgen für einen Becher, weiterhin für einen Vogel u. s. w. an; der Mond war ihm vorgestern noch ein Stein, gestern ein Kahn, heute gilt er ihm als eine Kuh. Eine mythische Vorstellung ersetzt in unabsehbarer Folge die andere, keine wird fester Glaube, keine das Gemeingut mehrerer. »Eine mythische Vorstellung« wird dann erst zum »Mythus«, wenn eine Gemeinschaft sie als etwas ihren Glauben Bindendes annimmt und zur Grundlage des Kults d. h. ihrer Lebensführung macht. Die Verwechslung der wandelbaren mythischen Vorstellung mit dem Mythus d. h. dem festen Gemeinde- und Tempelcredo hat manche Mythologen bei der Mythendeutung irregeleitet. Die mythische Vorstellung ist schlicht und einfach, oft sogar einfältig; der Mythus aber, der oft verschiedene Ansichten unter eine Formel bringen mufs, der mit den wechselnden Orts- und Zeitverhältnissen zu rechnen hat und daher oft einer Erneuerung bedarf, der fortwährend bei den immer mehr sich verwickelnden Gemeinde- und Stammesverhältnissen Compromisse zu schliefsen

hat und dabei dennoch seine Grundzüge retten und bewahren will, ist ein Erzeugnis grübelnder Priesterweisheit. Er ist nicht schlicht und einfach oder gar einfältig wie die mythische Vorstellung des Einzelnen; »er hat den Schalk hinter ihm« so gut wie das Interim, er ist ein Fuchs, der durch tausenderlei Auswege und Ausflüchte der ihn in die Enge treibenden menschlichen Vernunft zu entgehen weifs. Je älter der Mythus ist, desto einfacher und durchsichtiger pflegt er zu sein; je jünger er sich erweist, desto verwickelter ist er, desto mehr ist in ihn »hineingeheimnifst« worden. Den eigentlichen Sinn dieser Formeln und Geheimnisse wufsten nur »die Leute um den Tempel«, die Diener des Fanum oder Fanatiker und die von ihnen eingeweihten wenigen Urteilsfähigen; die grofse Schar der Urteilslosen, die Profanen, liefs man blind auf die Formel des Credo schwören. Dem Mythus entspricht immer ein Kult oder Kultbrauch, der die ganze Gemeinschaft verpflichtet; das Vorhandensein eines Kults kennzeichnet den Mythus als solchen. Ist der Mythus auf diese Weise entstanden, ist er eine Concordienformel und ein Tempelcredo, dann ist jeder Zug, ja jeder Ausdruck wohl überlegt und mufs gedeutet werden, und jede Deutung ist unbedingt falsch, wenn sie nicht allen einzelnen Zügen gerecht wird. Eine mythische Vorstellung läfst sich in Bausch und Bogen deuten, nicht aber ein Mythus, ein Tempelcredo. Ein solches ist z. B. ausdrücklich der Mythus von Lykaon, weil hier bis ins Einzelne der Kult dem Mythus entspricht.

Diesen Unterschied zwischen Mythus und mythischer Vorstellung scheint die mir eben zu Händen gekommene Beurteilung meiner »Studien« (in der Neuen Philologischen Rundschau No. 20 Jahrg. 90 von Elard Hugo Meyer — Freiburg i. B.) nicht anerkennen zu wollen, wenn sie mir vorwirft, das Wesen des Lykaon nicht richtig erkannt zu haben. Der Beurteiler behandelt den Mythus, der in steter Bezugnahme auf den Kult bis ins Einzelne ausgedeutet werden mufs, wie eine aus dem Vollen heraus zu erklärende mythische Vorstellung, wenn er verlangt, dafs Lykaon als »ein in einen Wolf verwandelter Wintersturmdämon« angesehen werde, »den Zeus als Frühlings-

gewittergott erschlägt oder verjagt«, voll Zorn über die »Mifshandlung seines Sohnes, des Blitzes«. Den Blitz sich als »Sohn« zu denken dürfte selbst der kindlichsten Phantasie schwer werden, noch mehr aber gar eine »Mifshandlung« des Blitzes. Wie kann überhaupt der Blitz »mifshandelt« werden? Höchstens doch nur der blitzschwingende Gott! Nirgendwo in der griechischen Mythologie wird der Blitz als »Kind« des Zeus gefafst. Wie kann ferner der »Wintersturmdämon« Städte gründen, Kampfspiele feiern und ein die Genossenschaft für alle Zeiten verpflichtendes Opfer darbringen? Dies sind immer Aufgaben der Vertreter der sommerlichen Jahreszeit, die den Wachstumsgott geopfert, durch seinen Opfertod der von ihnen berufenen Genossenschaft die zu ihrer Erhaltung nötigen Genufsmittel gewährt haben; an dem Opferherd, an welchem die neue bürgerliche Gesellschaft (d. h. Opfergemeinde!) den Wachstumsgott in den Erstlingen alles Wachstums nach göttlichem Vorbilde verzehrt hat, in dem Grabe, das den toten Wachstumsgott birgt, erhält die Gemeinde die erste feste Burg, Statt oder Stadt und mit ihr festes Recht und feste Sitte durch die Gnade der Sommergottheit.

Nach der Opferung des Wachstumsgottes wird der Opferkönig wegen seines »Frevels« in die Aufsenwelt getrieben oder in die Unterwelt gestürzt, aber das, was er gethan, bleibt für alle Zeiten den Menschen fester Brauch. Nicht dem Typhoeus, der ganz sicher ein Vertreter der Stürme und wilden Wasser ist, sondern dem Kronos, dem goldenen Sommergott, der sein eignes Kind verschlingt und den Menschen das goldene Zeitalter bringt, ist Lykaon zu vergleichen. Kronos wird auch zu einem Bewohner des Tartaros gerade sogut wie Lykaon, den die Blitze des Zeus (als eines Allgottes) vernichten, wird Herrscher der Kronionen oder Toten, als welchen Lykaon auch sich durch seine Verbindung mit Nonakris-Styx und den Namen Nykteus kennzeichnet. In dieser winterlichen Phase mag Lykaon wohl »ein Wintersturmdämon« sein. Nach Ablauf einer bestimmten Frist erhält der in die Aufsenwelt getriebene Sommergott seine Herrschaft wieder, legt sein Wolfsgewand ab, wenn sein »Wolfsgang« vollbracht ist, und wird wieder »Mensch« d. h. gelangt

wieder bei Beginn der trockenen abreifenden Zeit des lichten goldenen Sommers zur Herrschaft über die Menschenwelt.

In gewisser Hinsicht hat also auch die Beurteilung recht: der in die Aufsen- oder Unterwelt getriebene und im Wesen des Jahresalten aufgegangene Sommergott ist dem Winter- und Todesgotte gleichzusetzen, mag also auch »ein Wintersturmdämon« sein. Es ist das ja überhaupt den Mythen eigentümlich, dafs für sie das Verhältnis von Ursache und Wirkung, von Anfang und Ende völlig aufgehoben erscheint. Ist die Gottheit der Himmel, die Erde und das Wachstum im Jahreskreislauf, ist sie das Jahr, dann giebt es keinen Anfang und kein Ende, kein Alter und keine Jugend. Das neue Jahr ist der »Sohn« des alten Jahres, wird aber selbst wieder zum Vater eines weiteren neuen Jahres und selber zu einem alten Jahr. Der »Sohn« ist sein eigner »Vater« und zeugt sich selbst wieder, die »Mutter« wird ihre eigne »Tochter«. Der Himmel ist der Bruder und Gatte der Erde, das Wachstum ist Sohn und Gemahl derselben. Derselbe Himmelsgott ist ein Sturmesdämon im Winter und ein freundlicher Geber alles Guten im Sommer; er zeugt einen vielgeliebten Sohn und eben diesen Sohn vernichtet er wieder in anderer Erscheinungsform.

Da ich die Gottheit als das Jahr, ihre Erscheinungsformen, die ursprünglich nur durch Beinamen, dann als Personen mit mehr oder weniger individuellem Leben bezeichnet wurden, als die Jahreszeiten bestimme, so kann ich selbstverständlich kein Gegner der meteorischen Deutung sein: ich verwerfe nur die einseitige Richtung, welche alles meteorisch erkennen will. Die meteorische Deutung hat nur dann recht, wenn sie mit der physiologischen sich verbindet und gleichzeitig die Kulturentwicklung in Betracht zieht. Diese drei Stücke gehören zur richtigen Deutung der Mythen untrennbar zusammen. Der Ursprung der Mythologie ist in der Physiologie zu suchen. Essen und Trinken, sein eigenes Werden und Vergehen, also die Erhaltung des Selbsts und die Erhaltung der Art, hat den Menschen beschäftigt, ehe er noch erkannte, dafs er von den meteorischen Ereignissen des Jahreskreislaufs abhängig sei, und

ehe er dann weiter unter Benutzung der im sefshaften Leben und im Ackerbau liegenden Kulturfactoren sich seiner Stellung und seiner Aufgabe auf der Erde mehr und mehr bewufst wurde. Es ist eine brutale, aber unzweifelhafte Thatsache, dafs ehe der Verwunderungstrieb sich regte, der Mensch essen und trinken mufste, dafs sein erster Laut und der Anfang aller Sprache der Ruf nach Nahrung war. Nahrung soll die Gottheit geben, immer wieder Nahrung; die Gottheit ist die Nahrungspenderin, ist die Nahrung selber. Deshalb übertrug der Mensch die Namen derjenigen, die von Natur seine Nahrungspender im Stande der kindlichen Hülflosigkeit waren, auf die Gottheit und nannte den Himmel Vater, die Erde Mutter, das Wachstum seinen Bruder, den er erschlagen mufs um sich selbst zu retten. Wenn die irdische Mutter dem hungrigen Kinde die Brust reicht, giebt sie ihm einen Teil ihres Ichs als Nahrung hin; ähnlich die Mutter Erde, wenn sie den Menschen von dem einen Teil ihres Leibes bildenden Wachstum sich nähren läfst. Da die Nahrung selber ein Teil der Nährmutter ist, so konnte jeder fruchttragende Baum, jede Knolle des Feldes, jede melkende Kuh, jedes jagdbare Wild ein Bild der Erdmutter sein; ja Bohne und Erbse treten als Erscheinungsform der Erdgöttin auf, und ganze Geschlechter führen von ihnen den Namen.

Geben soll die Gottheit, immer wieder geben, doppelt und dreifach und hundertfach geben, wenn sie geehrt werden will. Um die Gottheit in der Gebelaune zu erhalten wird ihr geschmeichelt, wird sie gebeten und angefleht, wird sie sogar, wenn alles dies nicht hilft, bedroht und beschworen. Die Gottheit hat ihre bösen und guten Stunden, ihre Launen und Tücken Diese Launen und Neigungen der Gottheit, welche in den meteorischen Erscheinungen des Jahreskreislaufs sich kundthun, zu erkennen und auszunutzen ist die Sorge des Menschen, die mit seiner steigenden geistigen Entwicklung eine immer umfassendere und erfolgreichere wurde.

Die Entwicklung dieser Ideen ist auf orientalischem Boden erfolgt Wir können den Mythus und die mythischen Vorstellungen nicht bis in ihre ersten Ursprünge verfolgen; wenn wir dies

thun, dann dürfen wir nicht einmal an der Grenzlinie, die den Homo sapiens von seiner simiastischen Sippe trennt, haltmachen, wir müssen sogar, wie T. Vignoli will, auch den höheren Tieren eine mythenbildende Thätigkeit zusprechen, ja wir müssen immer weiter in der Tierwelt bis schliefslich zum Protoplasma hinabsteigen, um auch hier nur zu erkennen, dafs unser Senkblei noch immer keinen Grund hat. Es mufs zunächst, bis die Verwandtschaftsverhältnisse der andern Völker geklärt sind, uns genügen, den Mythus für die Forschung da zu erfassen, wo die Geschichte zu dämmern beginnt, bei den Priesterstaaten des Ostens. »Ex Orienti lux« gilt auch für die Mythenforschung. Durch vorsichtige Vergleichung der Mythen und Kulte der Indogermanen, Semiten und Chamiten mufs sich die gemeinsame Grundformel finden lassen, welche vor der Trennung dieser grofsen Stämme das Muttervolk derselben als Credo angenommen hatte. Wenn dies erreicht ist, dann ist für die Mythologie unendlich vieles, wenn nicht alles gewonnen. Wenn ich an einer früheren Stelle die alten Priesterstaaten des Ostens, Kelainai, Ankyra, Komana, Pessinus, Babylon und Ninive und darüber hinaus die Pontusländer als die Wiege des agrarischen Mythus bezeichnete, so wollte ich damit nicht etwa das Ergebnis meiner Forschung bezeichnen, sondern nur das Ziel stecken, dem die Forschung zuzustreben habe, selbst auf die Gefahr hin später zu erkennen, dafs sie sich auf einem »Holzwege« befunden habe. Aber auch das ist schon Gewinn. Übrigens legt jeder Mythologe wohl unendlich viele Meilen »Holzwege« zurück, ehe er ein sicheres oder auch nur wahrscheinliches Ergebnis zu verzeichnen hat, und mancher wandelt noch lustig auf dem »Holzwege«, ohne dafs er es selber weifs oder glauben will, wenn andere es ihm sagen. In der Mythologie will jeder Forscher nach seiner Façon selig werden; es hat jeder sein eigenes Evangelium, für welches er eine Gemeinde wirbt. Es ist leichter ein Kameel durch ein Nadelöhr zu führen als einen Mythologen zu bekehren. Er läfst sich nur von sich selbst bekehren, wie z. B. die berühmte Bekehrung Mannhardts zeigt. Auch mir wird freundlichst der berühmte Beurteiler gestatten müssen, dafs ich in den Kultusideen des Orients und

zwar zunächst in den »maionischen« Mythen und Kulten, die sich mit den semitischen und chamitischen aufs innigste berühren, den Ursprung der griechischen Mythen und Kulten erblicke. Nur aus den maionischen Kulten und Mythen heraus erklärt sind die griechischen überhaupt verständlich. Es ist das keine »Mystik«, sondern kühle Erwägung einer Thatsache.

* * *
* * *

Die im Vorstehenden behandelten argivischen Mythen und Kulte weisen zusammen mit vielen thebanischen und attischen nach Vorderasien, besonders nach Phrygien und Karien zurück. Alkmene (Is-mene), eine Theben, Argos und Athen gemeinsame Göttin, ist die grofse Ma oder Mene (Maia, Mania, Manto, Min-yas), die vielnamige und vielgestaltige Erdmutter, deren Schmuckzeichen und Mafs der Mond ist. Das männliche Gegenbild der Mene ist Men, dessen Dienst wir durch ganz Vorderasien bis nach Pontus und Albanien hin verbreitet finden, und der ebenso wenig wie die Mene eine Mondgottheit ist (obschon er, ebenso wie sein Weib, vielfach Beziehungen zum Monde haben mochte), sondern als des Himmels Allgott angesehen werden mufs. Man hat auch bei der Erklärung seines Wesens den Teil für das Ganze genommen. Der karische Men, als »Mondgott« gefafst, ist nur als eine sehr spät erfolgte Differenzierung anzusehen, welche vielleicht erst zu eben jener Zeit eintrat, in der man Apollon zu einem Sonnengott, Artemis-Selene zu einer Mondgöttin machte.

Der karische Men ist jedenfalls der Hauptgott des Landes und wesensgleich dem Zeus Chrysaoreus, der als karischer Nationalgott, als »karischer Men« dadurch sich kundgiebt, »dafs in seinem Tempel alle Karer opfern und über gemeinsame Angelegenheiten beraten« (Strabo 660), dafs die Karer ihren Volksverein Chrysaoreon bezeichnen, und das Karien selber Chrysaoris heifst. Bei den engen Beziehungen der karischen Kulte zu Argolis, dessen mythischer Gründer Phoroneus sogar als

Vater des Kar bezeichnet wird, mufs der rossgestaltige Gorgosohn Chrysaor-Pegasos (= Chrysippos) zu dem Zeus Chrysaoreus oder karischen Men in Verbindung gebracht werden. Es wird dies zunächst auch dadurch bestätigt, dafs (nach Steph. Byz. s. v. *Εὐρωπός*) Chrysaor der Vater des Idrieus war, »von dem dann ein karischer Stamm den Namen Idrier empfing«. Chrysaor ist der goldene Aor, in dem ich *Ἀῶ* oder Adonis erkenne. Bei den nahen Beziehungen Thebens (dessen Name wahrscheinlich mit Tabai, und dessen mythischer Burgherr und Gründer, der »phoinikische« Kadmos, mit dem karischen Kadmos- und Phoinixberge zusammengebracht werden mufs, zu Argolis und Karien ist Aor oder Ao nicht zu trennen von dem boiotischen Poseidonssohne Aon, dem Stammvater der Aonier. Wenn Aon als Vater des Dymas bezeichnet wird, so ist damit eine Beziehung zur Din-dymene oder Dyme, der grofsen Göttermutter, vielleicht auch zum Apollon Di-dymaios gegeben. Der Kult der achäischen, früher ionischen Stadt Dyme (Paleia) spricht für diese Vermutung.

Chrysaor, der goldene Aor (Ao, Aon), tritt in den argivischen Mythen als der Wachstumsgott auf, der von der Erd- und Landesgöttin dem Tode überliefert wird. Diese Auffassung mufs auch für den karischen Aor oder Chrysaor angenommen werden. Der Wachstumsgott ist der Archemoros aller Gewachsenen, aller Menschen, als welche der Autochthone jedoch immer nur die eigenen Stammesgenossen ansieht. Dort wo der Wachstumsgott in den Erstlingen des pflanzlichen und tierischen Wachstums geopfert worden ist, wo sein Grab und Altar steht, ist der Mittelpunkt der Genossenschaft oder des Stammes. Daher ist das Heiligtum des Zeus Chrysaoreus der Mittelpunkt des Volksvereins der Karer, weil es eben ein Chrysaoreon, das Grab des geopferten karischen Archemoros Chrysaor war. Die zu Lagina verehrte Hekate, zu deren Ehren alljährlich Volksfeste stattfanden (Strabo 660), mufs als Mene selber, welche die Griechen später ihrer Hekate gleichstellten, erkannt werden. Der Name »Lagina«, mag man ihn nun erklären wie man will, soll

jedenfalls die Örtlichkeit als ein Genesion und Temenion kennzeichnen.

Als ein im Kult des karischen Men besonders heiliger Baum mufs die Platane gelten. Am Flusse Marsyas (Herod. V, 119) kam es zu einem Kampfe zwischen den Persern und Karern bei einer Örtlichkeit, die Herodot als Labranda bezeichnet, die aber jedenfalls nahe bei Lagina lag und dem Chrysaoreon, dem heiligen Mittelpunkt des karischen Kults, gleich gewesen sein mufs. An seinen Heiligtümern, bei seiner Hauptstadt, pflegt im Falle grofser Not das Volk sich zu sammeln um gegen den andringenden Feind unter dem Schutze der heimischen Gottheit zu kämpfen, damit dieselbe ein *Σωτήρ* des Stammes werde. Der heilige Platanenhain von Labranda, in welchen die geschlagenen Karer sich flüchteten, wird demgemäfs das Chrysaoreon oder allgemeine Volksheiligtum gewesen sein.

Nach den früheren Ausführungen über den Baumkult ist ein Baum der erste Tempel und Bannort der Erd- und Landesgöttin und ihres Gatten; der Tempelbaum ist im eigentlichen Sinne des Wortes der Stammbaum, der zeugende Baum des Stammes, dessen Angehörige seine »Kinder« (vgl. ahd. Kint) oder »Sprossen« sind. Der heilige Baum, an dessen Stelle später oft ein Balken, eine Säule u. drgl. trat, ist Erscheinungsform und Verkörperung, Bild und Sinnbild der Gottheit. Demgemäfs ist die Platane zu Labranda der Baum des Men und der Mene, der Volksmutter von Lagina, ist ihr irdisches Abbild, ihre vergängliche Erscheinungsform. Der christlichen Muttergottes, die für die Neubekehrten an Stelle der heidnischen Erdgöttin trat, wurde daher auch die Platane geweiht, und wie früher die Erdgöttin im Baume gewohnt und denselben als ihr Bild hatte verehren lassen, erschien nunmehr z. B. in Arkadien bei Megaspelaion das wunderthätige Bild Marias am Stamme der Platane, deren hohles Innere die Kapelle der Panagia Plataniotissa wurde (vgl. V. Hehn, Kulturpfl. und Haustiere S. 238).

Das Platanenheiligtum des Zeus Stratios oder des karischen Men lag am Flusse Marsyas. Ein Flufs dieses Namens gilt in Phrygien als der nach seinem qualvollen Tode zu einem Wasser-

geist gewordene, im Wasser als Katarrhaktes zur Unterwelt abgestiegene Wachstumsgott, dessen Sinnbild das Flötenrohr und die Flöte war. Sein Bild war auf römischen Märkten in Asien als »Zeichen strengen Gerichts« aufgestellt. Es geschah dies aber nicht etwa deshalb, weil Marsyas wegen eines schweren Verbrechens als abschreckendes Beispiel hingestellt werden sollte, sondern weil der Wachstumsgott nach seinem Tode in der Unter- oder Aufsenwelt zum Richter aller »Gewachsenen« wird. Wenn ihm, dem hohen und hehren Gott, ein solch qualvolles Ende bereitet worden ist, wer hat dann noch auf Vergebung zu hoffen? Ehe er zu den Toten einging, war er »geschunden«, seiner Haut oder Leibeshülle beraubt worden. Diese Hülle, die des Leibes ungenähtes Gewand ist, hing Apollon an den Gottbaum, die königliche Platane zu Aulokrene (Plin. 16, 240). Diese Haut oder Leibeshülle, die am Leibe des Lebendigen ein alles Leben und alle Lebensgüter bergender Schlauch gewesen war, machte den Stamm der Platane und das (hier wie fast immer) am Gottbaume rieselnde Wasser erst zu einem wirklichen Heiligtum, einem eigentlichen Temenos oder Tempel d. h. einer Opferstätte. Der an die Platane erhöhte Schlauch war ein Heil- und Segenszeichen, welches das Land vor den Feinden rettete, indem Marsyas Katarrhaktes durch Wasserfluten die andringenden »Feinde« verscheuchte. »Feinde« sind aber dem Autochthonen d. h. dem mit seinem Lande in allen seinen Lebensverhältnissen, in seinem ganzen Dichten und Trachten, in Nahrung und Sitte »religiös« verwachsenen Ackerbauer nicht allein mit den Waffen anstürmende Krieger, sondern alle Aufsenweltlichen d. h. alle aufserhalb der eigenen Grenzen wohnenden wirklichen oder nur eingebildeten Wesen. Hunger, Kälte, Krankheit und Tod waren für den Autochthonen nicht blofse Abstraktionen, sondern hausten als persönlich gedachte Unholde, als Feinde und Dämonen (vgl. das engl. »fiend«) in der Aufsenwelt. Das sind vor allem die Feinde, welche Marsyas, der aus der Feuchte erstehende und in die Feuchte nach seinem Tode zurückkehrende Wachstumsgott, mit seinen Wasserfluten verscheucht; es sind dieselben Feinde, welche auch in Tegea die Marpessa Choira (= Athene) besiegt. Es

ist sogar anzunehmen, dafs die »Rettung« und Befreiung — jeder Wachstumsgott ist ein Eleuther, Eleutherios, Lysios, Sosipolis u. s. w. oder Liber — welche die Karer beim Heiligtum des Platanenzeus am karischen Marsyas gegen »Harpagus« d. h. den räuberischen Feind und Todesgott suchten, nur eine in Karien historisch festgelegte Variante jener durch den phrygischen Marsyas bei der Platane von Aulokrene gewährten »Rettung« ist. Wie so viele Wachstumsgötter ist auch Marsyas ein grofser Musiker. Dieselben berückenden Töne, welche der lebende Satyr auf seiner Flöte hatte erschallen lassen, ertönten auch aus seinem Schlauch, seiner Leibeshülle; noch nach seinem Tode sprach der Wachstumsgott in Tönen zu den Menschen als ihr Archemoros, gleich dem grofsen Pan, dem Syrinxbläser, der nach seinem Tode, selber zum Tod geworden, in riesenhaften Formen und mit vieltönigen Stimmen als Pan Polyphemos tötlichen Schrecken verbreitet und die Feinde zerstreut und vernichtet. Also auch Pan ist ein Soter und ist in jeder Hinsicht nur eine Variante des Marsyas.

Die Beziehungen des Marsyas zu Apollon und Athene oder ihnen gleichartigen Gottwesen müssen schon in Phrygien vorhanden gewesen sein, wie sich wenigstens aus mehreren Ortsnamen (Thymbrion, Obrima, Apollonia) schliefsen läfst. In Kelainai (bei Apamea Kibotos), das sich durch seinen (wohl ins Griechische übertragenen) Namen als Burg und Bergeort (= Keleai, Kalydon, Kalia, Kalauria, Kolonos u. a.), als Grab- und Opferstätte des Wachstumsgottes kundgiebt, war der Mittelpunkt des phrygischen Marsyasdienstes, der in seinen Ursprüngen wohl bis zum Masis (Ararat) und zu den Südkaukasusländern zurückreicht. In Kelainai fand Xerxes auf seinem Marsche nach Europa den Pythius, des Atys Sohn, einen Lyder(?), welcher das Heer des Königs gastlich bewirtete und auch bereits den Darius mit einer goldenen Platane beschenkt hatte. Die Platane, an welcher Marsyas gehangen hatte, war also ein so heiliger Baum, dafs er wie andere Gottbäume in Gold und edlem Erz nachgebildet wurde und als Schmuck und Heil- und Herrschaftszeichen die Paläste der Fürsten zierte. Es ist dies ein

Brauch, der bis ins Mittelalter sich erhielt und von der hohen Wertschätzung dieses königlichen Baumes zeugt. Wie sehr Xerxes die Platane liebte und ehrte, zeigt die Mitteilung Herodots (VII, 31), dafs er in Lydien bei Kalletebus (von *Κάλη* oder *Καλή* + *θήβη*?) eine besonders schöne Platane mit goldenem Schmuck beschenkte und einem seiner Unsterblichen zur Bewachung übergab. In Phrygien schenkte Pythius, der Sohn des Atys, dem Grofskönig Darius deshalb wohl die goldene Platane, weil sie ein Abbild des vorzüglichsten Besitztums und Heiligtums des Landes war, des Gottbaumes, an welchem der goldstrahlende Wachstumsgott (in Karien »Chrysaor«) zum Heile und zur Rettung der Menschen den Tod gefunden hatte. Bedeutungsvoll sind die Namen des Geschenkgebers: Pythius, des Atys Sohn. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dafs der priesterliche König und Volksalte in den alten Priesterstaaten als Verkörperung und irdische Erscheinungsform, als eine Fleischwerdung des höchsten Himmelsgottes gilt, dafs er dessen Namen trägt, dessen Hoheitszeichen führt und in dessen Mythenkreis und Stemma sich einfügt. Es ist dies eine Sitte, die uns das Studium der Frühgeschichte des Altertums so unendlich schwer macht, weil das Mythische und Geschichtliche sich nicht mehr sondern lassen. Der Name Pythius weist auf Apollon hin, wie ja auch der in derselben Gegend vorkommende Ortsname Thymbrion[1]). Wie der phrygische Name für »Pythius« gelautet hat, ist nicht zu ermitteln, er wird aber von der gräcisierten Form nicht sehr verschieden gewesen sein. Jedenfalls soll mit Pythius ein dem Apollon, dem delphischen Vater der Auletik, gleichartiges Gottwesen bezeichnet werden, das sich in dem phrygischen Landesherrscher Pythius verkörperte. Der jedesmalige Landesherrscher gilt da, wo nicht das Doppelkönigtum bestand, als Vertreter des seinen Sohn opfernden Gottes der sommerlichen Reifezeit. Er wird bezeichnet als Sohn des Atys, und dieser Atys wird wieder der Sohn eines Pythius gewesen sein.

---

[1]) Thymbrion scheint mit Thebe, Tabai, Tibarene, Tiberis u. a. gleichen Stammes zu sein und den Sitz oder Tisch der Erdgöttin, also eine Opferstätte und einen Gerichtsplatz zu bezeichnen.

Auf das alte Jahr folgt stets das neue Jahr um seinerseits wieder zu altern und von einem neuen Jahr abgelöst zu werden. So folgt auch auf den alten Jahresgott der Gott des neuen Jahres, der wiederum, alt geworden, von einem neuen Jahresgott, einer Erneuerung seiner selbst, aus der Herrschaft über die Menschen verdrängt wird. Auf den opfernden Vater folgt in vielen Mythen der von ihm geopferte Sohn, der dann seinerseits wieder zum Opferer des eigenen Sohnes wird, um dereinst auch wieder durch des eigenen Sohnes Hand in das Jenseitsland des Todes gesandt zu werden. Vater und Sohn sind sich also wesensgleich. Pythius und Atys, Atys und Pythius wechseln ab im Mythus wie auf dem Thron von Kelainai. Pythius ist also gleich dem den Marsyas schindenden und ihn an die Platane von Kelainai hängenden Apollon Pythios, gleich dem Pythoktonos von Delphi, das durch seinen Namen wie durch die nahgelegene Korykische Grotte sich ja auch als Bauch und Schlauch darstellt. Nach Xenoph. Anab. I, 2. hing Apollon die dem Marsyas abgezogene Haut in der Grotte auf, in welcher die Quellen des Flusses entspringen, so dafs dadurch diese Grotte thatsächlich zu einer korykischen Grotte wird. Von einer Platane spricht Xenophon nicht, wohl aber von einem tierreichen, vom Maiander durchflossenen Paradeisos, der zusammen mit der königlichen Burg das umfriedete Heiligtum, den heiligen Hain des Gottes und seiner Incarnation, des Königs und Volksalten, dargestellt haben wird.

Ist Pythius gleich Apollon, so ist der von ihm geschundene Marsyas gleich Atys, der von dem lydischen Attes oder Attis nicht verschieden gewesen sein kann. Für die Wesensgleichheit des Attes oder Atys mit Marsyas spricht der Umstand, dafs sich (nach Steph. Byz. s. v. *Πεσσινοῦς*) des Marsyas Grab auf dem Hügel von Pessinus befand, während doch nach Pausanias (I, 4, 5) bei dieser Stadt unter dem Berge Dindymos Attes begraben lag. Die Wesensgleichheit der beiden wird noch dadurch bewiesen, dafs wie Marsyas, so auch Attes-Adonis durch Apollon umkommt. Attes wird ferner in mehreren Berichten ausdrücklich als der Hirt von Kelainai bezeichnet. Dafs er als solcher nur Marsyas sein

kann, ist wohl sicher. Marsyas wie Attes oder Adonis sind nur verschiedene Benennungen des Wachstumsgottes, für den fast jede einzelne Ortschaft ihren besonders ausgestalteten Kult und ihre besonderen Legenden hatte. Ein charakteristisches Merkmal des Marsyasdienstes ist der Schlauch, der des Gottes Bild und Sinnbild ist. Der Schlauch eignet als besonderes Kennzeichen auch dem Seilenos. Marsyas wird bald als ein Satyr, bald als ein Seilen bezeichnet. Er ist sowohl das eine wie das andere. Der Schlauch des Marsyas ist nicht verschieden von dem Schlauch des Seilenos. Letzterer führt auch den Namen Papposeilenos und stellt sich so zu dem mit Marsyas identificierten Attis Papas.

Seilenos erscheint mit seiner Gefolgschar, die nur als Vervielfältigung seines Wesens aufzufassen ist, als Erzieher und unzertrennlicher Gefährte des Dionysos. Er gehört durchaus zur Erscheinung des Dionysos, ist ein Teil des Wesens des Dionysos Er soll in demselben Nysa, in welchem Dionysos geboren wurde, das Dasein erhalten haben und wird sogar zuweilen als König von Nysa bezeichnet. Er ist in dieser Auffassung der Gott von Nysa selber, ist Dionysos in einer bestimmten Phase, und zwar der altgewordene, unterirdische, in der Höhle der Unterwelt wie in einem Schlauche wohnende Dionysos, der den Menschen nur als Schlauch und im Schlauche verborgen, kurz als ein Höhlengott oder Spelaïtes näher tritt. Dafs die Erscheinungsform des im Wesen des Jahresalten aufgegangenen, also selbst alt gewordenen Dionysos (= Seilenos oder Satyros) ebenso wie die des Marsyas ein Schlauch oder eine Höhle gewesen sein soll, kann nicht auffallend sein, da doch auch der aufsenweltliche Zeus in der korykischen Grotte, d. h. einer Fellhöhle oder im Mutter(erden)schofse geweilt hat. Und der junge, noch gesäugte Zeus bei Amaltheia, deren Fell er sich umlegt, ist ja auch schliefslich nichts anderes als Zeus in der korykischen Grotte. Das Fell spielt im Dionysosdienst eine ganz besondere Rolle ebenso wie der Schlauch (Askoliasmos). Es ist daher Dionysos oder der Gott von Nysa nur eine besondere Benennung des grofsen asiatischen Wachs-

tumsgottes, sein Dienst ist nur ein besonders sinnlich ausgestalteter Kult desselben Gottwesens, das andere Dienste als Marsyas, Attes, Adonis oder Seilenos bezeichnen. Immer aber sind diese Kulte an den Dienst der ebenfalls unter den verschiedensten Formen und Namen verehrten Göttermutter angeknüpft. Der im Schlauch oder in der ζάγρη wohnende Dionysos Zagreus, der im Wesen des Jahresalten nach seinem Tode aufgegangen, in dessen Lenden zurückgekehrt und so selber zu einem Alten und Vater geworden ist, mufs dem Papposeilenos oder Attes Papas gleichgesetzt werden. Im Schlauch ist er mit seiner Mutter, die ihn geliebt und geopfert hat, vermählt, ist er der Stier seiner Mutter, der kretische Dionysos, der im Labyrinth hausende Minotauros. Wie letzterer ein Asterion ist, so ist auch Dionysos einer die Sternenkrone tragenden Geliebten (Ariadne, Asteria) vermählt; ein Asterion kann auch Attes sein, dem am Gallos die grofse Mutter den Sternenhut aufsetzt; als ein Asterios kann auch der mit seiner Mutter zu den Sternen erhöhte Arkas gelten. Auch des letzteren Mythus ging sicher ursprünglich von dem Dienst der bei Kyzikos am Bärenberge verehrten Dindymene aus.

Schon durch seinen Namen weist Sei-lenos auf den lenäischen Gott von Nysa hin. Von der Vorsilbe se, si (sei), s- habe ich bereits an anderer Stelle gesprochen: sie scheint mit der Kraft eines auszeichnenden Artikels den betreffenden Gegenstand oder die betreffende Person als Erstes ihrer Art oder Gattung, als das erste göttliche oder heilige Urbild derselben zu bezeichnen (vgl. Se-mne, Se-mele, Se-lene, Se-miram-is, S-mintheus). Wenn Seilenos als Gemahl einer malischen Nymphe, also einer Malia oder Melia (vgl. μῆλον), bezeichnet wird, so ist dieses göttliche Weib des Seilenos d. h. des altgewordenen, aufserirdischen Dionysos eben keine andere als Se-mele, zu der ja nach argivischem Mythus Dionysos durch den alkyonischen See hinabsteigt (vgl. Thetis, die den in das Wasser sich stürzenden, verfolgten Dionysos aufnimmt).

Marsyas mit seinem Schlauch und Seilenos mit sei-

nem Schlauch (an dessen Stelle auch vielfach ein Fafs tritt, z. B. im Dienst des Zeus Melisseus, der als Herr der als Bienen gedachten Lebenskeime der aufsen- oder unterweltliche Zeus ist) sind also dem Dionysos oder Gott von Nysa wesensgleich. Denn auch der Marsyasdienst knüpft an Nysa an. Dorthin nahm den Marsyas die Göttermutter von Pessinus mit, verstrickte ihn so — absichtlich — in den verhängnisvollen Zweikampf und führte ihn in seinen qualvollen Tod. Also auch Marsyas ist ein in Nysa geopferter Gott, ein Dionysos. Wie diese Opferung erfolgte, läfst sich noch aus dem Namen des nahegelegenen Mastaura entnehmen — er wurde zum Stier seiner Mutter (Mastaura) durch seine Erhöhung an den Baum der Göttin, die Platane, die Fichte u. s. w. oder an einen Balken, an ein Balkenbild, an das Richtholz oder Kreuz.

Als ein »Gefährte« der grofsen Göttermutter geht Marsyas nach Nysa in den Tod. Die mythische Bedeutung eines »Gefährten« ergiebt sich aus der Odysseussage. Zu vergleichen sind auch die Glossen des Hesych: *ἔται· ἑταῖροι· πολῖται·* sowie *Ἐττία· ἑστία*, zu denen leicht noch einige andere hinzugefügt werden könnten. *ἔται* ist etymologisch nicht zu trennen von *ἔτος*. Der Jahresgott oder auch seine den Menschen willkommenste Erscheinungsform, der Gott der sommerlichen Jahreszeit opfert seinen Sohn oder Gefährten, der sehr oft von einer gröfseren Zahl unbürtiger Genossen umgeben ist. Durch die Opferung des vom Jahresalten den Menschen überlieferten Wachstumsgottes kann erst eine Statt oder Stadt entstehen und zwar an der Stelle, wo zuerst der Wachstumsgott auf dem ersten Herd der Gemeinde den Tod erlitten hat. Dem Jahresalten, dem Attes Papas oder Papposeilenos, der in dem irdischen Volksalten oder König verkörpert auftritt (daher Königsnamen wie Aly-attes, Sady-attes, Attes oder Atys, Attalus, Athel-Attila-Etzel, vgl. auch Edda und ähnliche Wörter), stellt sich zur Seite die Jahresgöttin oder ihre von den Menschen besonders verehrte Erscheinungsform der gabenspendenden Sommergöttin, die ja auch vielfach als schon gesetzte Frau

oder Matrone auftritt[1]). Dem Attes oder Ἔτος stellt sich zur Seite eine *ἄττα, ἄππα, πάππα, τέττα* u. s. w. Ἐττία kann ebenfalls diesen Kosewörtern angereiht werden.

Hestia ist also ursprünglich nicht der Herd, sondern die am Herde ihren Kindern, den Menschen, Speise austeilende Erdmutter[2]), deren Ab- und Nachbild die am Herde waltende Familienmutter oder die mit ihrem Gatten den Opferherd einer Genossenschaft, einer Stadt oder eines Staates hütende Stammesmutter und Volksalte ist. Der Herd ist ihr Symbol, und wie so oft, dient das Symbol als Bezeichnung des Urbildes, wird zu seiner irdischen Erscheinungsform wie z. B. Schiff, Mühle, Webstuhl, Wagen, Korb u. s. w. Bilder und Sinnbilder der Erdgöttin sind. Der Herd, an dem der Wachstumsgott den Tod gefunden hat, ist aber zugleich die Stätte des Lebens, und im Herde als seinem Grabe haust der Wachstumsgott als Gott des Todes aber auch als Urkeim alles Lebens. Wenn daher als Bild des Wachstumsgottes im Herde das Fascinum erscheint und mit der »Sklavin« Ocrisia, d. h. der aufsenweltlichen und in der Aufsenwelt gefesselt zurückgehaltenen Orcusmutter, den Servius Tullius, den König des Volkes (aber zugleich den Knecht seiner Knechte), erzeugt, so ist dies ein weiterer Beweis für meine Auffassung der äufserst wichtigen Bedeutung des Herdes im Mythus und Kult.

Die am Opferherd und Aschenaltar hausende Hestia oder Ettia ist also durch ihren Namen die Volks- und Jahresalte. Nun erst wird auch klar, wie die reine Hestia mit dem unflätigen Priaposdienst in Verbindung gebracht werden konnte. Hestia ist geradezu die am Herde Brod backende Alte, der zu Ehren

---

[1]) Beroe, welche die Semele zu ihrem unseligen Wunsche verführt und damit ins Verderben stürzt, ist durch ihren Namen die Bringerin der Güter. Sie erscheint, wie so oft die Sommergottheiten, als Pflegerin und Nährmutter und gleichzeitig als eine Alte.

[1]) Der Name Hertha als Bezeichnung der Erdgöttin mufs auch im Deutschen mit Herd zusammengestellt werden. Wird statt Hertha die Erdgöttin Erka genannt, so verhält sich diese Form zu Hertha wie Berka zu Bertha oder Berchtha.

bekränzte mit Brod behangene Esel in Rom herumgeführt wurden. Priapos, der Gartengott, ist ursprünglich ein Wachstumsgott in dem umfassendsten Sinne für gewisse Gegenden des nordwestlichen Kleinasiens gewesen. Er leidet an derselben ὕβρις, die so vielen Wachstumsgöttern schuld gegeben wird, auch er strebt nach dem Besitz der Erdgöttin — seiner Mutter, als »Stier seiner Mutter«. Viele Göttinnen der sommerlichen Jahreszeit gelten als Müllerinnen oder Bäckerinnen (vgl. auch die »Bäckerin des Kroisos«). Der Name der Pessinuntia geht auf πέσσω; die plakianische Mutter deutet auf einen πλακοῦς, »Artemis«, ein vielsinniger Name wie alle mythischen Benennungen, stellt sich auch zu ἀρταμεῖν· κατακόπτειν· und ἄρταμος· μάγειρος (vgl. auch die römische Ops als Weib des Säers und Sättigers Saturnus).

Bei den innigen Beziehungen des Marsyas zu Apollon und des weiteren zur Athene Salpinx habe ich nunmehr, nachdem Marsyas als ein von Attes blofs durch einige örtliche eigenartige Ausgestaltungen verschiedenes, aber sonst ihm identisches Gottwesen erkannt worden ist, kein Bedenken die Athene auch dem Namen nach mit Attes zusammenzustellen und glaube sie, die als die phrygische Ate oder Ilia bereits erkannt worden ist, auch der syrischen Attar oder Atargatis (= »Mutter« Ga oder Gaia) gleichstellen zu dürfen. Die Attar oder Atargatis ist aber dieselbe Göttin wie Astarte, deren Name in der Benennung einer Danaïde Asteria (die der Athene Gorgophonos gleichgesetzt werden kann), der Gigantentochter Asteria-Alkyone, der Koronostochter Asteria = Koronis (welche [im Kult von Titane] als eine Erscheinungsform der Athene gefafst werden mufs), auch in den Wörtern ἄστυ und ἀστή noch dunkel erkennbar ist. Athene tötete auch den Giganten Aster, was die Stiftung der kleinen Panathenäen veranlafst haben soll. Die kleinen Panathenäen haben jedenfalls dasselbe mythische Substrat wie die grofsen: die Opferung des Wachstumsgottes, nur dafs derselbe in den grofsen Erechtheus und in den kleinen Aster heifst. Um einen »Peplos«, um die Schindung und Abhäutung des Wachstumsgottes handelt es sich hier wie dort, denn in das Gewand

eines Giganten hüllt Athene sich (Pallas) und für einen Giganten türmt sie den Grabhügel (Enkelados). Wie bei Erechtheus, ergeben sich auch bei den Giganten Beziehungen Athenens zu Poseidon. Durch Tötung des Erechtheus, Aster, Pallas u. s. w. und die Erhöhung des Peplos an den Mast wird Athene erst zu einer Städtegründerin, führt sie den Namen Polias, der aber ebensogut auch in der bekannten Vielsinnigkeit der mythischen Namen die graue Alte bezeichnen soll.

Noch ein weiterer Umstand mufs hier berücksichtigt werden. Nach Athen. 3, p. 72. hatte Sikyon neben anderen Athenediensten einen Kult der *Κολοκασία Ἀθηνᾶ*, der Kürbifs-Athene. Es läfst sich aus vielen Kulten nachweisen, dafs die Hauptfrucht, von der die Bewohner eines Landes sich vorzugsweise nähren, als Bild der göttlichen Landes- und Nährmutter und als Erscheinungsform und Verkörperung ihres Sohnes, des Wachstumsgottes, gedacht worden ist. Sikyon hat seinen Namen von der *σίκυς*, und die dort verehrte Athene Kolokasia von der *κολοκύντη* (vgl. auch Athene Kydonia, Kapaneia). Der Kürbifs war aber (ebenso wie der Kohl und der Rettig für den delphischen Apollokult) ein bevorzugtes Symbol des Atteskults, sowie das Flötenrohr ein Sinnbild des phrygischen Marsyasdienstes war. In Karien und Lydien hat der mit dem Attesdienst verschmolzene Marsyasdienst auch das Kürbifssymbol als Bild des Wachstumsgottes und seiner Mutter angenommen, jedoch ohne dafs die Beziehungen zur Flöte und zum Flötenrohr deshalb zurückzutreten brauchten. Dieser Dienst der Kürbifsgöttin und ihres Sohnes wanderte von Asien nach Sikyon, und so finden wir hier Athenedienst und Marsyasdienst zusammen vor. Auch die eigentümliche Bestattungsweise der Sikyonier (Paus. II, 7, 2) deutet auf maionischen Ursprung; die von Pausanias beschriebene Grabsäule ist thatsächlich ein Grabkreuz. Der Name Kyrbanten = Korybanten weist gleichfalls auf die in Gestalt einer Cucurbitacee in Kleinasien verehrte Göttermutter hin (vgl. auch *κυρβαίη μάζα*) und mufs zu *Κύρις* (*ὁ Ἄδωνις· ἢ πλέγμα τι, σχοινίον· ἢ κυρτίς*), *κῦρος*, *κύρος*, *κύρβις* u. s. w. in Beziehung gebracht werden (vgl. auch Kombe

als Kuretenmutter und Kombabus als ihren entmannten Sohn zu cu-cumis).

Eine andere Benennung von Cucurbitaceen ist *ἀγγούριον*, das als ein persisch-aramäisches Wort gilt. Mit *ἀγγούριον* stelle ich Anchuros, den Sohn des Königs Midas, zusammen. Auch sein Name knüpft wie der des Atys und Marsyas an das phrygische Kelainai an, darf aber wohl auch mit Ankyra und dem Flusse Sangarios zusammengebracht werden. Anchuros ist ein ebensolcher Katarrhaktes wie Marsyas, denn sein Sturz in den gähnenden Schlund zur Errettung des Landes ist einer Opferung und einem Abstieg zu den aufsen- oder unterweltlichen Wassern gleichzusetzen. Der Erdspalt ist der klaffende Mundus, welcher am Anfange und in der Mitte des Jahres offensteht. Um die Mitte des Jahres mufs er durch die Opferung des Wachstumsgottes und seinen Niedergang zu den Toten geschlossen werden. Das Opfer des Wachstumsgottes wurde vielfach, wie aus den grofsartigen Rofsopfern des Ostens (Sakäen) geschlossen werden darf, unter dem Bilde eines Rosses zu gewissen Zeiträumen zum Andenken erneuert. Auf seinem Rosse stürzt daher der Sohn des goldreichen Midas, dem alles, was er berührt, sich in Gold verwandelt, also ein wirklicher Chrysaor, in den gähnenden Abgrund. Der Sturz des Wachstumsgottes in die Tiefe ruft immer eine Quelle hervor oder geschieht bei einer Quelle, und so ist das unter dem Bilde eines Rosses in die Tiefe stürzende göttliche Goldkind ein Quellenrofs, ein quellenfindender Renner, ein Pegasos. Letzterer ist also der im Wasser verschwundene rofsgestaltige Wachstumsgott, für den ja viele Mythen doppelte Namen haben, den einen zur Bezeichnung seiner irdischen, den andern zur Andeutung seines unter-, aufser- oder überirdischen Wesens. Um letzteres anzudeuten sind dem Rosse Flügel gegeben.

Midas nimmt an einer nach ihm genannten Quelle den Seilenos oder Satyros gefangen. Nach der einen Angabe erfolgt diese Gefangennahme in den Rosengärten des Midas am Bermios oder Bormios. Letztere müssen als aufsenweltlicher Göttergarten, und der Bermios selbst als Berg der Götterzeugung be-

Auf das alte Jahr folgt stets das neue Jahr um seinerseits wieder zu altern und von einem neuen Jahr abgelöst zu werden. So folgt auch auf den alten Jahresgott der Gott des neuen Jahres, der wiederum, alt geworden, von einem neuen Jahresgott, einer Erneuerung seiner selbst, aus der Herrschaft über die Menschen verdrängt wird. Auf den opfernden Vater folgt in vielen Mythen der von ihm geopferte Sohn, der dann seinerseits wieder zum Opferer des eigenen Sohnes wird, um dereinst auch wieder durch des eigenen Sohnes Hand in das Jenseitsland des Todes gesandt zu werden. Vater und Sohn sind sich also wesensgleich. Pythius und Atys, Atys und Pythius wechseln ab im Mythus wie auf dem Thron von Kelainai. Pythius ist also gleich dem den Marsyas schindenden und ihn an die Platane von Kelainai hängenden Apollon Pythios, gleich dem Pythoktonos von Delphi, das durch seinen Namen wie durch die nahgelegene Korykische Grotte sich ja auch als Bauch und Schlauch darstellt. Nach Xenoph. Anab. I, 2. hing Apollon die dem Marsyas abgezogene Haut in der Grotte auf, in welcher die Quellen des Flusses entspringen, so dafs dadurch diese Grotte thatsächlich zu einer korykischen Grotte wird. Von einer Platane spricht Xenophon nicht, wohl aber von einem tierreichen, vom Maiander durchflossenen Paradeisos, der zusammen mit der königlichen Burg das umfriedete Heiligtum, den heiligen Hain des Gottes und seiner Incarnation, des Königs und Volksalten, dargestellt haben wird.

Ist Pythius gleich Apollon, so ist der von ihm geschundene Marsyas gleich Atys, der von dem lydischen Attes oder Attis nicht verschieden gewesen sein kann. Für die Wesensgleichheit des Attes oder Atys mit Marsyas spricht der Umstand, dafs sich (nach Steph. Byz. s. v. *Πεσσινοῦς*) des Marsyas Grab auf dem Hügel von Pessinus befand, während doch nach Pausanias (I, 4, 5) bei dieser Stadt unter dem Berge Dindymos Attes begraben lag. Die Wesensgleichheit der beiden wird noch dadurch bewiesen, dafs wie Marsyas, so auch Attes-Adonis durch Apollon umkommt. Attes wird ferner in mehreren Berichten ausdrücklich als der Hirt von Kelainai bezeichnet. Dafs er als solcher nur Marsyas sein

kann, ist wohl sicher. Marsyas wie Attes oder Adonis sind nur verschiedene Benennungen des Wachstumsgottes, für den fast jede einzelne Ortschaft ihren besonders ausgestalteten Kult und ihre besonderen Legenden hatte. Ein charakteristisches Merkmal des Marsyasdienstes ist der Schlauch, der des Gottes Bild und Sinnbild ist. Der Schlauch eignet als besonderes Kennzeichen auch dem Seilenos. Marsyas wird bald als ein Satyr, bald als ein Seilen bezeichnet. Er ist sowohl das eine wie das andere. Der Schlauch des Marsyas ist nicht verschieden von dem Schlauch des Seilenos. Letzterer führt auch den Namen Papposeilenos und stellt sich so zu dem mit Marsyas identificierten Attis Papas.

Seilenos erscheint mit seiner Gefolgschar, die nur als Vervielfältigung seines Wesens aufzufassen ist, als Erzieher und unzertrennlicher Gefährte des Dionysos. Er gehört durchaus zur Erscheinung des Dionysos, ist ein Teil des Wesens des Dionysos Er soll in demselben Nysa, in welchem Dionysos geboren wurde, das Dasein erhalten haben und wird sogar zuweilen als König von Nysa bezeichnet. Er ist in dieser Auffassung der Gott von Nysa selber, ist Dionysos in einer bestimmten Phase, und zwar der altgewordene, unterirdische, in der Höhle der Unterwelt wie in einem Schlauche wohnende Dionysos, der den Menschen nur als Schlauch und im Schlauche verborgen, kurz als ein Höhlengott oder Spelaïtes näher tritt. Dafs die Erscheinungsform des im Wesen des Jahresalten aufgegangenen, also selbst alt gewordenen Dionysos (= Seilenos oder Satyros) ebenso wie die des Marsyas ein Schlauch oder eine Höhle gewesen sein soll, kann nicht auffallend sein, da doch auch der aufsenweltliche Zeus in der korykischen Grotte, d. h. einer Fellhöhle oder im Mutter(erden)schofse geweilt hat. Und der junge, noch gesäugte Zeus bei Amaltheia, deren Fell er sich umlegt, ist ja auch schliefslich nichts anderes als Zeus in der korykischen Grotte. Das Fell spielt im Dionysosdienst eine ganz besondere Rolle ebenso wie der Schlauch (Askoliasmos). Es ist daher Dionysos oder der Gott von Nysa nur eine besondere Benennung des grofsen asiatischen Wachs-

tumsgottes, sein Dienst ist nur ein besonders sinnlich ausgestalteter Kult desselben Gottwesens, das andere Dienste als Marsyas, Attes, Adonis oder Seilenos bezeichnen. Immer aber sind diese Kulte an den Dienst der ebenfalls unter den verschiedensten Formen und Namen verehrten Göttermutter angeknüpft. Der im Schlauch oder in der *ζάγρη* wohnende Dionysos Zagreus, der im Wesen des Jahresalten nach seinem Tode aufgegangen, in dessen Lenden zurückgekehrt und so selber zu einem Alten und Vater geworden ist, mufs dem Papposeilenos oder Attes Papas gleichgesetzt werden. Im Schlauch ist er mit seiner Mutter, die ihn geliebt und geopfert hat, vermählt, ist er der Stier seiner Mutter, der kretische Dionysos, der im Labyrinth hausende Minotauros. Wie letzterer ein Asterion ist, so ist auch Dionysos einer die Sternenkrone tragenden Geliebten (Ariadne, Asteria) vermählt; ein Asterion kann auch Attes sein, dem am Gallos die grofse Mutter den Sternenhut aufsetzt; als ein Asterios kann auch der mit seiner Mutter zu den Sternen erhöhte Arkas gelten. Auch des letzteren Mythus ging sicher ursprünglich von dem Dienst der bei Kyzikos am Bärenberge verehrten Dindymene aus.

Schon durch seinen Namen weist Sei-lenos auf den lenäischen Gott von Nysa hin. Von der Vorsilbe se, si (sei), s- habe ich bereits an anderer Stelle gesprochen: sie scheint mit der Kraft eines auszeichnenden Artikels den betreffenden Gegenstand oder die betreffende Person als Erstes ihrer Art oder Gattung, als das erste göttliche oder heilige Urbild derselben zu bezeichnen (vgl. Se-mne, Se-mele, Se-lene, Se-miram-is, S-mintheus). Wenn Seilenos als Gemahl einer malischen Nymphe, also einer Malia oder Melia (vgl. *μῆλον*), bezeichnet wird, so ist dieses göttliche Weib des Seilenos d. h. des altgewordenen, aufserirdischen Dionysos eben keine andere als Se-mele, zu der ja nach argivischem Mythus Dionysos durch den alkyonischen See hinabsteigt (vgl. Thetis, die den in das Wasser sich stürzenden, verfolgten Dionysos aufnimmt).

Marsyas mit seinem Schlauch und Seilenos mit sei-

nem Schlauch (an dessen Stelle auch vielfach ein Fafs tritt, z. B. im Dienst des Zeus Melisseus, der als Herr der als Bienen gedachten Lebenskeime der aufsen- oder unterweltliche Zeus ist) sind also dem Dionysos oder Gott von Nysa wesensgleich. Denn auch der Marsyasdienst knüpft an Nysa an. Dorthin nahm den Marsyas die Göttermutter von Pessinus mit, verstrickte ihn so — absichtlich — in den verhängnisvollen Zweikampf und führte ihn in seinen qualvollen Tod. Also auch Marsyas ist ein in Nysa geopferter Gott, ein Dionysos. Wie diese Opferung erfolgte, läfst sich noch aus dem Namen des nahegelegenen Mastaura entnehmen — er wurde zum Stier seiner Mutter (Mastaura) durch seine Erhöhung an den Baum der Göttin, die Platane, die Fichte u. s. w. oder an einen Balken, an ein Balkenbild, an das Richtholz oder Kreuz.

Als ein »Gefährte« der grofsen Göttermutter geht Marsyas nach Nysa in den Tod. Die mythische Bedeutung eines »Gefährten« ergiebt sich aus der Odysseussage. Zu vergleichen sind auch die Glossen des Hesych: *ἔται· ἑταῖροι· πολῖται·* sowie *'Εττία· ἑστία*, zu denen leicht noch einige andere hinzugefügt werden könnten. *ἔται* ist etymologisch nicht zu trennen von *ἔτος*. Der Jahresgott oder auch seine den Menschen willkommenste Erscheinungsform, der Gott der sommerlichen Jahreszeit opfert seinen Sohn oder Gefährten, der sehr oft von einer gröfseren Zahl unbürtiger Genossen umgeben ist. Durch die Opferung des vom Jahresalten den Menschen überlieferten Wachstumsgottes kann erst eine Statt oder Stadt entstehen und zwar an der Stelle, wo zuerst der Wachstumsgott auf dem ersten Herd der Gemeinde den Tod erlitten hat. Dem Jahresalten, dem Attes Papas oder Papposeilenos, der in dem irdischen Volksalten oder König verkörpert auftritt (daher Königsnamen wie Aly-attes, Sady-attes, Attes oder Atys, Attalus, Athel-Attila-Etzel, vgl. auch Edda und ähnliche Wörter), stellt sich zur Seite die Jahresgöttin oder ihre von den Menschen besonders verehrte Erscheinungsform der gabenspendenden Sommergöttin, die ja auch vielfach als schon gesetzte Frau

oder Matrone auftritt[1]). Dem Attes oder Ἔτος stellt sich zur Seite eine ἄττα, ἄππα, πάππα, τέττα u. s. w. Ἐττία kann ebenfalls diesen Kosewörtern angereiht werden.

Hestia ist also ursprünglich nicht der Herd, sondern die am Herde ihren Kindern, den Menschen, Speise austeilende Erdmutter[2]), deren Ab- und Nachbild die am Herde waltende Familienmutter oder die mit ihrem Gatten den Opferherd einer Genossenschaft, einer Stadt oder eines Staates hütende Stammesmutter und Volksalte ist. Der Herd ist ihr Symbol, und wie so oft, dient das Symbol als Bezeichnung des Urbildes, wird zu seiner irdischen Erscheinungsform wie z. B. Schiff, Mühle, Webstuhl, Wagen, Korb u. s. w. Bilder und Sinnbilder der Erdgöttin sind. Der Herd, an dem der Wachstumsgott den Tod gefunden hat, ist aber zugleich die Stätte des Lebens, und im Herde als seinem Grabe haust der Wachstumsgott als Gott des Todes aber auch als Urkeim alles Lebens. Wenn daher als Bild des Wachstumsgottes im Herde das Fascinum erscheint und mit der »Sklavin« Ocrisia, d. h. der aufsenweltlichen und in der Aufsenwelt gefesselt zurückgehaltenen Orcusmutter, den Servius Tullius, den König des Volkes (aber zugleich den Knecht seiner Knechte), erzeugt, so ist dies ein weiterer Beweis für meine Auffassung der äufserst wichtigen Bedeutung des Herdes im Mythus und Kult.

Die am Opferherd und Aschenaltar hausende Hestia oder Ettia ist also durch ihren Namen die Volks- und Jahresalte. Nun erst wird auch klar, wie die reine Hestia mit dem unflätigen Priaposdienst in Verbindung gebracht werden konnte. Hestia ist geradezu die am Herde Brod backende Alte, der zu Ehren

---

1) Beroe, welche die Semele zu ihrem unseligen Wunsche verführt und damit ins Verderben stürzt, ist durch ihren Namen die Bringerin der Güter. Sie erscheint, wie so oft die Sommergottheiten, als Pflegerin und Nährmutter und gleichzeitig als eine Alte.

1) Der Name Hertha als Bezeichnung der Erdgöttin mufs auch im Deutschen mit Herd zusammengestellt werden. Wird statt Hertha die Erdgöttin Erka genannt, so verhält sich diese Form zu Hertha wie Berka zu Bertha oder Berchtha.

bekränzte mit Brod behangene Esel in Rom herumgeführt wurden. Priapos, der Gartengott, ist ursprünglich ein Wachstumsgott in dem umfassendsten Sinne für gewisse Gegenden des nordwestlichen Kleinasiens gewesen. Er leidet an derselben ὕβρις, die so vielen Wachstumsgöttern schuld gegeben wird, auch er strebt nach dem Besitz der Erdgöttin — seiner Mutter, als »Stier seiner Mutter«. Viele Göttinnen der sommerlichen Jahreszeit gelten als Müllerinnen oder Bäckerinnen (vgl. auch die »Bäckerin des Kroisos«). Der Name der Pessinuntia geht auf πέσσω; die plakianische Mutter deutet auf einen πλακοῦς, »Artemis«, ein vielsinniger Name wie alle mythischen Benennungen, stellt sich auch zu ἀρταμεῖν· κατακόπτειν· und ἄρταμος· μάγειρος (vgl. auch die römische Ops als Weib des Säers und Sättigers Saturnus).

Bei den innigen Beziehungen des Marsyas zu Apollon und des weiteren zur Athene Salpinx habe ich nunmehr, nachdem Marsyas als ein von Attes blofs durch einige örtliche eigenartige Ausgestaltungen verschiedenes, aber sonst ihm identisches Gottwesen erkannt worden ist, kein Bedenken die Athene auch dem Namen nach mit Attes zusammenzustellen und glaube sie, die als die phrygische Ate oder Ilia bereits erkannt worden ist, auch der syrischen Attar oder Atargatis (= »Mutter« Ga oder Gaia) gleichstellen zu dürfen. Die Attar oder Atargatis ist aber dieselbe Göttin wie Astarte, deren Name in der Benennung einer Danaïde Asteria (die der Athene Gorgophonos gleichgesetzt werden kann), der Gigantentochter Asteria-Alkyone, der Koronostochter Asteria = Koronis (welche [im Kult von Titane] als eine Erscheinungsform der Athene gefafst werden mufs), auch in den Wörtern ἄστυ und ἀστή noch dunkel erkennbar ist. Athene tötete auch den Giganten Aster, was die Stiftung der kleinen Panathenäen veranlafst haben soll. Die kleinen Panathenäen haben jedenfalls dasselbe mythische Substrat wie die grofsen: die Opferung des Wachstumsgottes, nur dafs derselbe in den grofsen Erechtheus und in den kleinen Aster heifst. Um einen »Peplos«, um die Schindung und Abhäutung des Wachstumsgottes handelt es sich hier wie dort, denn in das Gewand

eines Giganten hüllt Athene sich (Pallas) und für einen Giganten türmt sie den Grabhügel (Enkelados). Wie bei Erechtheus, ergeben sich auch bei den Giganten Beziehungen Athenens zu Poseidon. Durch Tötung des Erechtheus, Aster, Pallas u. s. w. und die Erhöhung des Peplos an den Mast wird Athene erst zu einer Städtegründerin, führt sie den Namen Polias, der aber ebensogut auch in der bekannten Vielsinnigkeit der mythischen Namen die graue Alte bezeichnen soll.

Noch ein weiterer Umstand mufs hier berücksichtigt werden. Nach Athen. 3, p. 72. hatte Sikyon neben anderen Athenediensten einen Kult der *Κολοκασία Ἀϑηνᾶ*, der Kürbifs-Athene. Es läfst sich aus vielen Kulten nachweisen, dafs die Hauptfrucht, von der die Bewohner eines Landes sich vorzugsweise nähren, als Bild der göttlichen Landes- und Nährmutter und als Erscheinungsform und Verkörperung ihres Sohnes, des Wachstumsgottes, gedacht worden ist. Sikyon hat seinen Namen von der *σίκυς*, und die dort verehrte Athene Kolokasia von der *κολοκύντη* (vgl. auch Athene Kydonia, Kapaneia). Der Kürbifs war aber (ebenso wie der Kohl und der Rettig für den delphischen Apollokult) ein bevorzugtes Symbol des Atteskults, sowie das Flötenrohr ein Sinnbild des phrygischen Marsyasdienstes war. In Karien und Lydien hat der mit dem Attesdienst verschmolzene Marsyasdienst auch das Kürbifssymbol als Bild des Wachstumsgottes und seiner Mutter angenommen, jedoch ohne dafs die Beziehungen zur Flöte und zum Flötenrohr deshalb zurückzutreten brauchten. Dieser Dienst der Kürbifsgöttin und ihres Sohnes wanderte von Asien nach Sikyon, und so finden wir hier Athenedienst und Marsyasdienst zusammen vor. Auch die eigentümliche Bestattungsweise der Sikyonier (Paus. II, 7, 2) deutet auf maionischen Ursprung; die von Pausanias beschriebene Grabsäule ist thatsächlich ein Grabkreuz. Der Name Kyrbanten = Korybanten weist gleichfalls auf die in Gestalt einer Cucurbitacee in Kleinasien verehrte Göttermutter hin (vgl. auch *κυρβαίη μάζα*) und mufs zu *Κύρις* (*ὁ Ἄδωνις· ἢ πλέγμα τὶ, σχοινίον· ἢ κυρτίς*), *κῦρος*, *κύρος*, *κύρβις* u. s. w. in Beziehung gebracht werden (vgl. auch Kombe

als Kuretenmutter und Kombabus als ihren entmannten Sohn zu cu-cumis).

Eine andere Benennung von Cucurbitaceen ist ἀγγούριον, das als ein persisch-aramäisches Wort gilt. Mit ἀγγούριον stelle ich Anchuros, den Sohn des Königs Midas, zusammen. Auch sein Name knüpft wie der des Atys und Marsyas an das phrygische Kelainai an, darf aber wohl auch mit Ankyra und dem Flusse Sangarios zusammengebracht werden. Anchuros ist ein ebensolcher Katarrhaktes wie Marsyas, denn sein Sturz in den gähnenden Schlund zur Errettung des Landes ist einer Opferung und einem Abstieg zu den aufsen- oder unterweltlichen Wassern gleichzusetzen. Der Erdspalt ist der klaffende Mundus, welcher am Anfange und in der Mitte des Jahres offensteht. Um die Mitte des Jahres mufs er durch die Opferung des Wachstumsgottes und seinen Niedergang zu den Toten geschlossen werden. Das Opfer des Wachstumsgottes wurde vielfach, wie aus den grofsartigen Rofsopfern des Ostens (Sakäen) geschlossen werden darf, unter dem Bilde eines Rosses zu gewissen Zeiträumen zum Andenken erneuert. Auf seinem Rosse stürzt daher der Sohn des goldreichen Midas, dem alles, was er berührt, sich in Gold verwandelt, also ein wirklicher Chrysaor, in den gähnenden Abgrund. Der Sturz des Wachstumsgottes in die Tiefe ruft immer eine Quelle hervor oder geschieht bei einer Quelle, und so ist das unter dem Bilde eines Rosses in die Tiefe stürzende göttliche Goldkind ein Quellenrofs, ein quellenfindender Renner, ein Pegasos. Letzterer ist also der im Wasser verschwundene rofsgestaltige Wachstumsgott, für den ja viele Mythen doppelte Namen haben, den einen zur Bezeichnung seiner irdischen, den andern zur Andeutung seines unter-, aufser- oder überirdischen Wesens. Um letzteres anzudeuten sind dem Rosse Flügel gegeben.

Midas nimmt an einer nach ihm genannten Quelle den Seilenos oder Satyros gefangen. Nach der einen Angabe erfolgt diese Gefangennahme in den Rosengärten des Midas am Bermios oder Bormios. Letztere müssen als aufsenweltlicher Göttergarten, und der Bermios selbst als Berg der Götterzeugung be-

trachtet werden. Die Quelle, an welcher der berauschte Satyr oder Seilen (vgl. den berauschten Elpenor oder den berauschten »Matrosen« von Temesa) von Midas gefangen und zur Weissagung gezwungen wird, ist der Stelle gleichzusetzen, an welcher der geopferte Wachstumsgott in der Erde verschwunden ist Der Wachstumsgott weissagt erst. wenn er zu den Toten abgestiegen ist, wie auch das apollinische Orakel zu Delphi erst entstand, nachdem Python-Delphyne in den Erdschlund gestürzt war und sich dann gewissermafsen als »Bauchredner« vernehmen liefs. Midas nimmt den Seilenos oder Satyros gefangen, indem er ihn in die Quelle sperrt, also zwingt in das Totenreich einzugehen und von dort aus zu weissagen[1]). Die Gefangennahme des Seilenos an der Quelle und der Abstieg des Midassohnes in den Erdschlund bezeichnen ein und dasselbe mythische Ereignis. Am Grabe seines Sohnes, bei dem geschlossenen Erdschlunde d. h. zur Zeit der Jahresmitte, errichtet Midas dem idäischen Zeus einen goldenen Altar, der dann jedoch, wenn der Schlund sich wieder öffnet, in Stein sich verwandelt. Midas ist also der Begründer einer Opferstätte durch Opferung seines Sohnes, und ist gleich dem goldenen Kronos der Vertreter der goldenen Sommerzeit, welche den Menschen goldene Gaben bringt, aber doch nicht andauern darf. Als Erntegott kennzeichnet ihn auch der Zug, dafs Ameisen Weizenkörner in seinen Mund getragen, zum Zeichen, dafs er einst der reichste Sterbliche sein würde. Wie alle Sommergötter, welche durch Opferung ihres Sohnes eine Opferstätte und einen Altar errichten, ist Midas auch ein Richter des Landes, dessen Bild sein Stuhl (oder sein Stein) ist. Er entscheidet in dem Streit des Apollon und Marsyas. Letzterer als Seilenos-Satyros und Atys-Anchuros mufs als des Midas eigener Sohn angesehen werden. Infolge des väterlichen Urteils verfällt Marsyas dem Tode. Nun er-

[1]) Wird diese Gefangennahme d. h. Tötung des Gottessohnes an den Bermios oder Bormios verlegt, so kann der dort gefangen gehaltene d. h. bei den Toten weilende Wachstumsgott auch als Bormios bezeichnet werden. Von einem solchen Bormios sang dann wohl das Bormioslied (vgl. das Linos-, Maneros-, Lityerseslied).

füllt sich an Midas das Schicksal sämtlicher Sommergottheiten: er wird verwandelt, bestraft. Der Mythus läfst diese Bestrafung für das ungerechte Urteil, das Midas im Streite des Apollon gegen Marsyas fällte, erfolgen. Er wird gestraft mit dem, womit er gesündigt: alles wird unter seinen Händen zu Gold, und erst ein Bad im Paktolos, das an das verjüngende Winterbad der Göttin erinnert, befreit ihn von seinem Goldreichtum und seinem Durst.

Mit der Gestalt des Midas sind unzertrennlich in unserer Vorstellung die Eselsohren verknüpft. Der Esel ist in Asien ein schönes, königliches Tier, das oft höher bezahlt wird als das schönste Rofs. So wie der Tauros (vgl. Deiotarus und den stiergehörnten Attalus) vielfach das Bild des himmlischen Königs und seiner irdischen Abbilder ist, und seine Hörner als Herrscherzier gelten, so kann auch der Esel den Himmelsherrscher und seinen irdischen Vertreter gar wohl darstellen. Die Eselsohren des Midas entsprechen den Stierhörnern des Attalos. Ist der Esel das Bild des Himmelsgottes, so mufs ein Esel oder Maulesel auch eine Erscheinungsform seines Sohnes, des Wachstumsgottes, sein. Das kreuztragende Grautier wird daher auch ein Sinnbild des an die Platane erhobenen, unter unsäglichen Martern getöteten, in das Wasserreich der Toten abgestiegenen und in einer Höhle oder Grotte hausenden Königssohnes Marsyas-Attes-Anchuros gewesen sein. Da vielfach phrygische Kultbräuche im Christentum lange in der sog. Arkandisciplin noch nachwirkten, so wurde der an die königliche Platane gehängte rofs- oder eselgestaltige Gottes- und Königssohn zu einem Sinnbilde des gekreuzigten Welterlösers, wie das sog. Spottkreuz beweist; weil Anchuros-Marsyas zu den Wassern der Unterwelt abgestiegen und zu einem Wasserwesen geworden war, stellte man auch Christum als Ἰχθύς dar.

Midas tritt durch Seilenos, der dem Marsyas, Attes und Anchuros gleichgesetzt werden kann, in eigentümliche Beziehungen zu Dionysos, dem Gott von Nysa. Seilenos reitet fortwährend auf einem Esel, der zu seinem Wesen gehört sogut wie sein Schlauch. Das Eselsymbol findet sich in Asien weit verbreitet; es begegnet uns im Dionysosdienst

ebenso wie im Apollonkult und tritt uns besonders bei Priapos (welcher als ein Dionysos Φαλλῆν gefafst werden kann,) und in seinem Verhältnis zur Hestia bedeutsam entgegen. Dionysos ist kein anderes Gottwesen als Marsyas, Seilenos, Anchuros, Attes-Adonis, Priapos. Sein eigentümliches Verhältnis zu Apollon läfst sich nur durch diese Annahme erklären; nur diese Annahme verbreitet über Dionysos Liknites in Delphi einiges Licht. Sein Dienst wanderte mit dem Namen des Midas, der sich in der boiotischen und argivischen Midea erhielt, nach Argolis und Boiotien, fafste auch in Attika Fufs und verbreitete sich dann allmählich als ein scheinbar neuer Dienst über ganz Griechenland und Makedonien. Der dort für die Seilene (nach Hesych) übliche Name Σαυάδαι· Σαῦδοι· geht vielleicht auf Sabos, Sabazios, die bekannte Benennung des Dionysos.

Wenn Apollon den Dionysos als Liknites in seinem Tempel hütet und so sein Pfleger wird, so deutet dies auf die bekannte von den Sommergöttern so oft übernommene Pflege des von den Gottheiten der Feuchte gezeugten Wachstumsgottes hin. In Marsyas-Attes opfert Apollon seinen eigenen Sohn und hängt dessen Leibeshülle an den königlichen Baum des Leides unter Beihülfe der Athene. Auch Dionysos wird als Pentheus von der eigenen rasenden Mutter an der Fichte (an die ja auch das Bild des Attes geheftet wird.) getötet, zerrissen und, wie aus der bei den Dionysosorgien üblichen ὠμοφαγία zu schliefsen ist, auch verzehrt (vgl. Demeter, die vom Fleisch des Pelops geniefst). Diese thebanische Form des Mythus mit ihrem entsprechenden Kult weicht von der lydisch-karischen natürlich etwas ab, hält aber doch die Grundformel darin fest, dafs der Wachstumsgott durch die eigenen Eltern, insbesondere durch die eigene Mutter oder Pflegemutter geopfert wird.

Als Sohn Apollons wird aber vor allem Asklepios genannt. Er ist der Sohn der Koronis, welche als die buhlerische Phase der Athene angesehen werden kann. Ob der Name auf ἀσκός und ἤπιος geht und also den »Schlauch des Segens« bezeichnet, wage ich nicht zu entscheiden, aber gleichwohl wird der ganze Dienst des Asklepios von dem Glauben an die mantische und

heilende Kraft der bei der Incubation verwandten Opferhaut beherrscht. Durch seinen Beinamen Eschmûn-Ismenios gehört er in den Kreis des maionischen Men- und Menekults. Die Ausgestaltung des Wachstumsgottes zu einem besonderen Heil- und Arztgotte entstand zweifellos unter dem Einflufs der grofsen priesterlichen Ärzteschulen Vorderasiens, die an den Kult des karischen Men (Strabo 580) sich anlehnten und mit demselben auch ihre Wissenschaft über die Inseln des ägäischen Meeres nach Griechenland trugen. Der karische Men ist nicht verschieden von dem Men Askaios (nicht Arkaios) oder Askenas (Askanios), der durch die Haut und Leibeshülle seines von ihm geopferten, an den Baum des Leids und der Rettung erhöhten Sohnes den Menschen Heil und Heilung bringt.

Dieser Dienst, der in Kelainai seinen uralten Mittelpunkt hatte, fand eine äufserst weite Verbreitung. Ein Nachbild desselben sind die karischen Kulte von Labranda und Lagina, die mit dem Kult und dem Namen des Marsyas auch die Platane als Baum der Gottheit beibehielten. Letztere wurde auch in den von Karien aus nach Griechenland übermittelten Mythen und Kulten noch treu beibehalten und begegnet uns in dem Kult der gortynischen Europa und ihres Gatten Mino-tauros-Asterion und der Lerna-Gorgo (zu der ja auch Asklepios Beziehungen hat,) sowie in dem Mythus und Dienst der Helena und des Menelaos, dessen Name schon an Men erinnert. In Mastaura, Nysa, Tabai, Mylasa u. s. w. erfuhr der Dienst des Gottes von Kelainai eine weitere Ausgestaltung und Veränderung: andere Symbole, andere Gebräuche, andere Namen zur Bezeichnung der Gottheiten wurden gewählt, sodafs es scheinen konnte, als ob neue Gottheiten und neue Kulte hier entstanden seien. Auch diese Kulte wanderten auf verschiedenen Wegen nach Griechenland. So ist Karien, Lycien und Pamphylien als »Phöinikien« und Lydien, Mysien und Phrygien als »Maionien« die Ursprungsstätte der griechischen Kulte. Insbesondere waren die Beziehungen Kariens zu Argolis, Attika und Boiotien sehr innige: in Athen verehrten noch bis in die späte geschichtliche Zeit einzelne Familien den karischen Men, und auch in Boio-

tien sprachen an einzelnen Kultstätten die Priester noch karisch.

Aber nicht nur nach Westen und Norden verbreitete sich der Dienst von Kelainai sondern auch nach Süden, nach Cilicien, nach Syrien und Coelesyrien. Auch hier finden wir den Mythus vom Blutschlauch, der in der Kyrossage uns als in den Südkaukasusländern heimisch begegnet war. Der Mythus knüpft ihn hier an den Namen der Stadt Damaskos, indem er erzählt, dafs aus der Haut eines Giganten Askos ein Weinschlauch gefertigt wurde. Es könnte diese Angabe vielleicht als eine etymologische Spielerei angesehen werden, wenn nicht die Gigantensage überhaupt solche von Athene in ihrer sommerlichen Phase vorgenommenen Schindungen von Giganten, den schlangenfüfsigen Vervielfältigungen des Gottes der Feuchte oder des Jahresalten, mehrfach und nachdrücklich hervorhöbe. Aber auch sonst wird Damaskos als Opferstätte des Gottessohnes oder vielmehr eines Vorläufers desselben bezeichnet durch die an Damaskos anknüpfende Geschichte von Hebhel oder Abel (vgl. die Landschaft Abilene), dem erschlagenen »Bruder«, und Kajin, dem ersten Landmann und Städtegründer, der den bevorzugten Bruder in rasendem Zorn an dem von ihm selbst errichteten Altar tötet. Der geopferte Wachstumsgott errichtet selbst den Opferaltar; er trägt und bringt das Holz selber herbei, auf dem er den Tod finden soll, sei es nun das Richtholz, an dem er erhöht wird, oder seien es die Scheite des Scheiterhaufens, auf dem er enden soll (wie z. B. Isaak). Der Wachstumsgott endet eben im und am Wachstum, am Baum oder in dem vom Feuer verzehrten Holz. Wenn der Brudermörder Kajin der erste »Städtegründer« ist. so ist das wiederum eine Bestätigung meiner früheren Ausführungen: eine Statt oder Stadt d. h. die feste Siedlung einer Genossenschaft oder bürgerlichen Gesellschaft entsteht nur bei dem Opferherd, der Todesstätte des Wachstumsgottes, der durch seinen Tod den ersten Tempel gründet und selber der erste Tempel ist. Der Wachstumsgott wird oft als Hirt, als bei den Herden weilend, als Herdentier dargestellt. Eine solche Darstellung des Wachstumsgottes konnte auch das Christentum bei-

behalten, wenn es den Erlöser, der unter den Gestalten des Brodes und Weines noch immer den Gläubigen sich hingiebt, als ein blutendes, zu den Füfsen des Kreuzes ruhendes Lamm darstellte.

Nun setze ich die Stelle Plinius H. N. V, 23. hierher: »In Koile liegt die Stadt Apameia, welche der Flufs Marsyas von der Tetrarchie der Nazeriner scheidet; ferner Bambyke, mit einem anderen Namen Hierapolis genannt, bei den Syrern aber Mabog (Ma-Bog). Hier wird die abenteuerliche Atargatis, welche bei den Griechen Derketo (Athene Oxy-derkes?) heifst, verehrt. Dann Chalkis mit dem Zusatz am Belus, von der die fruchtbarste Landschaft Syriens Chalkidene ihren Namen hat.« Weiteres über den Flufs oder das Gefilde Marsyas ergiebt sich aus Strabo (753—756).

Im Gau der Nazeriner, die wohl von den Nasiräern, einer den Essenern ähnlichen Genossenschaft, nicht verschieden sind, verehrte man also den an den königlichen Baum des Leids und des Heils in seiner sterblichen Hülle von dem eigenen Vater zur Rettung der Menschen erhöhten, (als Katarrhaktes) zu der Unterwelt abgestiegenen Wachstumsgott Marsyas oder Masses, dessen Namen aramäisch Messias gelautet haben mufs. In demselben Gau, in der »heiligen Stadt« (Hierapolis-Bambyke) verehrte man die Atargatis, die Mutter Gaia (oder Gatis), die auch als Se-miram-is bezeichnet wird und durch letzteren Namen an Mirjam erinnert. Als ihr Gatte wird Nin-us, als ihr Sohn Nin-yas bezeichnet, deren Namen durch hebr. נִין (proles, soboles) ihre Erklärung finden und den Vater des Wachstums wie seinen Sohn bezeichnen. Wie alle Erdgöttinnen stürzt sich Se-miramis in das Wasser, wird zu einem Fisch und einer Fischgöttin und vereinigt sich so mit ihrem ebenfalls zu den Wassern abgestiegenen Sohne, dessen Bild in vielen Kulten gleichfalls ein Fisch ist.

Die Folgerungen, welche vom Standpunkte der christlichen Theologie aus diesen hier in kurzen Andeutungen gegebenen Thatsachen sich ergeben, sind etwa folgende: Die christlichen Glaubenswahrheiten liegen in der Natursymbolik der heidnischen

Mythen bis in die geringsten Einzelheiten sinnbildlich verborgen. Während die Heiden in unklaren, wirren Vorstellungen aus der Natur das Wesen der Gottheit zu erkennen sich bemühten, lehrte das Christentum Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten. Nicht unvorbereitet war das Erlösungswerk Christi und die Predigt des Evangeliums. Ähnliche Vorbilder für Christi Erlösungswerk, wie das alte Testament sie giebt, sind auch, wenn gleich weniger deutlich, in den heidnischen Mythen und Kulten Vorderasiens bereits gegeben. Die christlichen Glaubensboten konnten vielfach an bereits vorhandene, aber im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende getrübte und befleckte Kulte und Mythen anknüpfen und zeigen, dafs auch die Heiden bereits das Wesen des wahren Gottes geahnt und Vorbilder des an das Kreuz des Gerichts und des Segens in seiner sterblichen Hülle erhöhten Gottessohnes gekannt haben; sie konnten auch viele der heidnischen Gebräuche und Symbole, ja die hierarchische Einrichtung des Kults und des Lebens zu christlichen Zwecken weiter verwenden, nachdem ihnen vorher die rechte Weihe gegeben worden war. Die Wege der Jünger des Gekreuzigten waren von der göttlichen Vorsehung auf diese Weise geebnet worden. In denjenigen Ländern gerade, in welchen der Glaube an den an das Holz erhöhten, zu der Höhle der Unterweltlichen abgestiegenen, zum Richter der Lebendigen und der Toten gewordenen, sich den Menschen im Wachstum der Pflanzen und Tiere zur Speise hingebenden Wachstumsgott und Archemoros aller »Gewachsenen« noch lebendig war, fand das Christentum seine erste und schnellste Verbreitung. Es waren das Länder, deren Bevölkerung einerseits zu den schlimmsten Ausschweifungen und Sünden, anderseits aber auch zu der höchsten Entsagung und »Asketik« fähig waren. Die gröfsten Sünder wurden auch hier, wie so oft, die gröfsten Heiligen. Den neuen Glauben, der ihren früheren veredelt und wahrhaft göttlich gemacht hatte, trugen sie mit beispielloser Todesverachtung und Gleichgültigkeit gegen Freud und Leid in die fernsten Fernen, immer das Beispiel ihres unter den unsäglichsten Schmerzen in den Tod vorausgegangenen göttlichen Archemoros vor Augen.

VII. System der griechischen Mythologie.

Die vorangehenden Untersuchungen haben es wahrscheinlich gemacht, dafs die ungeheure, sinnverwirrende Schar der griechischen Gottheiten auf einige wenige Häupter zusammenschmilzt, und dafs die von ihnen berichtenden Mythen sich auf eine einfache Grundform zurückführen lassen, wenn unentwegt und unbeirrt festgehalten wird, dafs das griechische Pantheon aus einer durch theokratische, politische und geschichtliche Einflüsse verschiedenster Art herbeigeführten und durch die Thätigkeit der Dichter und Mythographen vollendeten Verschmelzung vieler verschiedener Ortskulte entstanden ist, dafs die Mythen und Götternamen nicht nur verschiedenen Orten sondern auch verschiedenen Zeiten angehören, und dafs endlich innerhalb ein und desselben Kults zur Bezeichnung der verschiedensten Erscheinungsformen und Thätigkeitsäufserungen eines und desselben Gottwesens die verschiedensten Beinamen gegeben und äufserst oft zu selbständigen mythischen Personen ausgestaltet worden sind. Der Ursprung der griechischen Mythen und Kulte ist jedoch nicht auf griechischem Boden zu suchen; dieselben weisen zunächst nach »Maionien« d. h. Mysien und Troas, Phrygien und Karien hin. Für letzteres Land und die benachbarten Landschaften Lycien, Pamphylien, Cilicien haben die Mythen auch die Bezeichnung »Phoinikien«, welche, wie Erytheia und Haimonia, nur das »rote« Land des Lebensursprungs und die Stammesurheimat bezeichnen soll und dem Sinne nach mit »Maionien« zusammenfällt. Doch auch in »Maionien« und »Phoini-

kien« darf die Untersuchung noch nicht Halt machen: am Tauros und Zagros entlang lassen sich die Spuren der griechischen Mythen und eines ihnen entsprechenden Kults (der in der Vor- und Frühgeschichte der Menschheit immer die Kultur selber ist,) bis zum Euphrat und Tigris, nach Babylon und Assur weiter verfolgen, bis sie schliefslich sich in den Pontus- und Südkaukasusländern verlieren. Eine strenge Sonderung der »maionischen« Mythen und Kulte von den »semitischen« ist nicht möglich: dieselben berühren und durchschlingen sich so vielfach, zeigen so viel Verwandtes, dafs auch eine nahe Verwandtschaft der Völker selber angenommen werden mufs[1]). Ebenso wie die maionischen Kulte und Mythen weisen auch die semitischen und nicht minder die chamitischen oder ägyptischen[2]) über Babylon

---

1) Die Parallelen, welche zwischen den griechischen Mythen und Kulten und den maionischen, semitischen und ägyptischen und dann weiterhin zwischen der griechischen Mythologie und dem Christentum sich nachweisen lassen, sind ungleich auffälliger, zahlreicher und zutreffender als die Gleichungen, welche bei einer Zusammenstellung der griechischen Mythen mit den übrigen indogermanischen sich ergeben. Zu den schon bekannten christlichen Parallelen möchte ich noch eine weitere hier hinzufügen: Die unter der Platane gelagerte buhlende Gorgo oder Lerna, welcher Athene (Gorgophonos) als Vertreterin der Sommerzeit und ihres Gesetzes (der Ehe), also als Weib und Frau, das Haupt abschlägt, stellt sich zur Schlange am Baum der Erkenntnis, welcher »das Weib«, ihre Feindin, den Kopf zertreten soll.

2) Als stärksten Beweis für diese Ansicht gilt mir die Thatsache, dafs der ursprüngliche ägyptische Mythus und Kult nicht der Eigenart des Landes entsprach, sondern erst allmählich der regenlosen, sonnenhaften Natur desselben angepafst worden ist. Der Reformationsversuch Chuenatens (Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I, § 226) ging aus derselben Disparität hervor, welche zwischen dem aus einem anderen Lande mitgebrachten Mythus und Kult und der zu einem solaren Monotheismus drängenden Natur Ägyptens bestand. Die ägyptischen Mythen weisen in ihrer ersten Gestalt auf ein Land mit strengen Wintern und heifsen Sommern hin und würden so etwa den Südkaukasusländern entsprechen.

Einen weiteren Beweis für die Herkunft der Ägypter aus diesen Gegenden erblicke ich in den beiden Namen Punt und Kûš. Nach dem schon früher erwähnten Gesetz, dafs auswandernde Stämme die neue Heimat sich zuerst ganz so einzurichten suchen wie die alte, und die Benennung der Örtlichkeiten aus der alten Heimat auf die neue über-

hinaus in die südpontischen, südkaukasischen und südcaspischen Landschaften zurück, welche gleichfalls auch als die Ursprungsstätte aller indogermanischen Kulte und Mythen anzusehen sind. In uralten ackerbauenden Priesterstaaten, als deren nächste Nachbilder Babylon, Ninive, Kelainai, Komana, Pessinus u. s. w. anzusehen sind, entstanden die Mythen und Kulte der Indogermanen, Semiten und Chamiten in ihren Grundzügen. Diese Grundzüge tragen einen durchaus agrarischen Charakter, und es sind daher auch die »Mythen« der Indogermanen, Semiten und Chamiten agrarische Mythen, ihre Religionen sind agrarische Religionen.

Das sesshafte, ackerbauende Leben erzeugt auf die Dauer eine Übervölkerung und zwingt von Zeit zu Zeit Teile der sesshaften Gemeinschaft zur Auswanderung und Neuansiedlung in

---

tragen, benannten die Ägypter nach dem Pontus, an welchen sie früher gewohnt hatten, ein ihnen selber halb sagenhaft erscheinendes Land als »Punt« und nach den früheren Nachbarn der Urheimat, den Kossäern, ihre neuen Nachbarn ebenfalls als Kûš (oder Kaš). Das Nachbarland gilt den Menschen der Vorzeit gewöhnlich als Sitz der Feinde, der Bösen, der Dämonen, oft auch als das Geister- oder Seelenland, so dafs Kaš auch auf Ka hindeuten kann.

Ohne auf den Umstand Gewicht zu legen, dafs Kolcher und Ägypter sich als Stammesverwandte betrachteten, mufs doch betont werden, dafs die Bierbereitung, die Linnenweberei und Linnentracht, die Bemühungen die Leichname zu conservieren, die Ackerbewässerung, die Sternkunde u. a. den Ägyptern mit den südkaukasischen oder pontischen Völkern gemeinsam sind.

Der ägyptische Amon Ra' stellt sich seinem Namen nach durchaus zu der maionischen Ammas Rheia (oder Rha), die eine Dea Phasiana ist und deren Namen ursprünglich (neben Athel) die Wolga (Rha) trug. Die Is-is entspricht einer Is-mene oder Is-tar, die uns in den maionischen und semitischen Kulten entgegentritt und deren Name mit hebr. אִשָּׁה (mulier), אִשֶּׁה (sacrificium) und אֶשָּׁה (ignis) zusammengestellt werden mufs. Auch die Namen Apis, Horos, Nut (= Nysa) u. a. nebst entsprechenden Mythen und Kultgebräuchen weisen nach Maionien zurück.

An dieser Stelle mufs ich mich mit diesen kurzen Andeutungen begnügen um vielleicht später einmal ausführlich dieses Thema abzuhandeln.

andern Gegenden. Es kann vorausgesetzt werden, dafs der Auszug wie die Neuansiedlung der Auswanderer unter bestimmten Kultformen sich vollzog, und dafs diese letzteren auch im »Mythus« d. h. im Credo der neuen Gemeinde einen entsprechenden Ausdruck fanden. Die Mythenforschung hat daher den bei Aussendung von Siedlern und Neugründungen von Gemeinden üblichen Gebräuchen und den an dieselben anknüpfenden Mythen eine ganz besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

Manche der wandernden Stämme verloren allerdings, wenn ihre Wanderung sehr lange währte, ein gutes Teil der Kultur und der Mythen ihrer alten Heimat und mufsten dasselbe in den endlich gefundenen festen Sitzen sich erst wieder erarbeiten. Einzelnen der Auszügler auch war das Wanderleben, das notwendigerweise mit der Zeit zu einem Raub- und Kriegsleben werden mufste, derart zur anderen Natur geworden, dafs sie überhaupt nicht mehr davon lassen konnten und von einem ansässigen ackerbauenden Leben nichts mehr wissen wollten. Es ist unberechtigt das Leben der wandernden Raub- und Hirtenvölker als das Erste und Natürliche, das sesshafte Leben dagegen als etwas Späteres und künstlich Erzwungenes anzusehen. Mit demselben Rechte müfste man die Trunksucht als das Natürliche, das mäfsige Leben als das Spätere ansehen. Von Natur ist der Mensch zur Sesshaftigkeit geneigt und verläfst die nährende Scholle nur dann, wenn sie ihm keine Nahrung mehr bietet.

Innerhalb des bezeichneten Kreises der Mythen und Kulte der Indogermanen, Semiten und Chamiten hat also die Mythenforschung zunächst ihre vergleichende Thätigkeit zu beginnen und mufs alle anderen Völker, deren Zusammenhang mit den genannten nicht nachweisbar ist, bei Vergleichung der Mythen und Kulte vorläufig aufser Acht lassen und ausschliefsen, um nicht ihre Kreise völlig zu verwirren. Sie darf voraussetzen, dafs Indogermanen, Semiten und Chamiten bereits vor ihrer Scheidung das ackerbauende und sesshafte Leben kannten, und dafs ihre Mythen und Kulte ein getreuer Ausdruck dieses Lebens sind.

Es ist fraglich, ob es sich überhaupt für die Mythenforschung lohnt über die eben bezeichnete Grenze hinaus zu gehen. Unhaltbar ist das Verfahren jener Mythologen, welche zu ihren mythologischen Versuchen aus dem behaglichen Dämmergrau unermefslicher Vorzeit schöpfermächtig einen »Urmenschen« ins Dasein rufen um dann an diesem ihrem Homunkel, den sie mit einigen Gran Verstand und einer rudimentären Glottik ausgestattet haben, nach Herzenslust herumzumythologisieren. Sie lassen ihn in seines Geistes und seiner Zunge Beschränktheit verwundernd die Welt um sich her betrachten, Sonne, Mond und Sterne, Donner und Blitz, Wetter, Wind und Wolken in Furcht und Zittern anstaunen und aus diesen meteorischen Erscheinungen die Ahnung höherer Wesen gewinnen. Natürlich nimmt diese als »Urmensch« bezeichnete Gliederpuppe alle Stellungen an, die ihr Herr und Schöpfer von ihr verlangt. Alle derartigen Versuche am Phantom des »Urmenschen« sind für die Mythenforschung nutzlos oder geradezu schädlich.

Was ist der »Urmensch«? Wo in der physischen oder geistigen Entwicklungsgeschichte des Menschen, wie sie die Darwinistische Schule annimmt, ist der Punkt festzulegen wo der von seiner vierfüfsigen Verwandtschaft sich losringende »Urmensch« seine mythenbildende Thätigkeit beginnt? Nichts leistet Gewähr dafür, dafs nicht die ersten Keime und Ansätze schon lange vor dem Zeitpunkt vorhanden waren, welche jene Forscher für die Scheidung des Homo sapiens von seiner simiastischen Sippe etwa ansetzen könnten. In strengster Folgerichtigkeit haben daher einzelne Forscher über jenen »Urmenschen« hinaus die Spuren des Mythus noch weiter verfolgt und glauben auf grund einzelner Versuche berechtigt zu sein, auch den höheren Tieren eine mythenbildende Thätigkeit zuzuerkennen. Doch die Folgerichtigkeit ist eine unerbittliche, grausame Tyrannin; auch die so gewonnenen Schlüsse sind noch nicht das letzte Glied der Kette, und es müfsten folgerichtig jene Forscher schliefslich auch in der Zelle, im Protoplasma nach Mythenspuren suchen!

Um dem Ursprung und dem Wesen des Mythus und Kults

näher zu kommen, empfiehlt es sich für die Mythenforschung einen bestimmten Zeitpunkt in der Vergangenheit, etwa den, wo die letzten Spuren des ethnischen Zusammenhangs der Völker des Altertums im Dunkel der Vorzeit verschwimmen, sowie eine bestimmte Kulturstufe, etwa die, welche den Menschen uns als sesshaft und bereits mit den Anfängen des Ackerbaus bekannt zeigt, als Grenze festzulegen. Andere Mythen und Kulte, welche dem so bestimmten Gebiete nicht angehören, insbesondere die Mythen der sog Naturvölker, die vielen Forschern irrtümlicher Weise als die nächsten Verwandten des »Urmenschen« erscheinen, soll man zwar fleifsig sammeln und sichten, nicht aber zur Vergleichung mit den Mythen und Kulten der genannten Völker, also der Indogermanen, Semiten und Chamiten heranziehen, wenigstens so lange über diese letzteren die Meinungen noch so unendlich weit auseinandergehen. Die Vergleichung der indogermanischen, semitischen und ägyptischen Mythen mufs die nächste und wichtigste Aufgabe der Mythologie sein. Da Mythus und Kult stets zusammengehen, der Kult aber mit der Kultur für eine lange Zeitstrecke zusammenfällt, so mufs die Mythologie auch die Kulturentwicklung berücksichtigen und bis in ihre ersten Anfänge, welche zugleich die ersten Anfänge des sesshaften und ackerbauenden Lebens sind, zurückverfolgen. Über diese erste Kulturstufe hinaus giebt es kaum noch einen Mythus im eigentlichen Sinne, d h. ein festes Credo einer Gemeinschaft, sondern nur unsichere, täglich und stündlich wandelbare mythische Vorstellungen der Einzelwesen. Jenseits dieser Kulturstufe liegt das unfassbare, molluskenhafte »Urmenschentum«.

Will man durchaus sich mit dem letzteren einlassen, so sollte man doch wenigstens den einfachsten und natürlichsten Thatsachen Rechnung tragen und von den ersten physiologischen Verhältnissen des Menschen ausgehen, anstatt ihn gleich beim ersten Augenaufschlag Sonne und Mond begaffen und Meteorologie treiben zu lassen. Ehe der Mensch zu wissen begehrte und zu erkennen sich bemühte, mufste er den Hunger, der ihn entweder zum willenlosen Knecht macht oder ihn ver-

nichtet, zu befriedigen suchen und sich sättigen. Erst nach der Sättigung und im Gefühle der Erlösung von der Hungerknechtschaft kann der Mensch sich über das Tier erheben. Durch Stillung des Hungers erhält der Mensch sich selbst, das Einzelwesen; durch Befriedigung des Fortpflanzungstriebs, der nur eine besondere Art des Erhaltungstriebs ist, erhält er die Art oder Gattung. Beide Arten des Erhaltungstriebes veranlassen, wenn sie unbefriedigt bleiben, den Naturmenschen (und vielfach auch noch den Kulturmenschen) zu rasenden und wahnsinnigen Thaten und vertieren ihn.

Sich nähren ist das erste Streben des Naturmenschen, und wer oder was ihm Nahrung reicht und ihn sättigt, gilt ihm als ein höheres Wesen, als ein Retter, als sein Gott. Weil er seine erste Nahrung aus dem Leibe, den Brüsten seiner Mutter empfängt, weil der Erzeuger für den der Mutterbrust Entwöhnten eine Zeit lang Atzung herbeischafft, gelten die Erzeuger ihm als höhere Wesen, als rettende Gottheiten oder Erscheinungsformen der Gottheiten. An Stelle der nährenden Erzeugerin lernte er dann später eine andere Mutter kennen, die ihm fortan Nahrung reicht und seinen Hunger stillt, die Allmutter und Allgeberin Erde, die aus unzähligen Brüsten ihre vielen und vielgestaltigen Kinder nährt und erhält Die irdische Mutter erscheint nur als eine Vertreterin der grofsen Mutter, als ihre vergängliche Verkörperung in der Zeit, als ein Nachbild des göttlichen Urbildes. Dasselbe Verhältnis, welches zwischen den Erzeugern und den Erzeugten bestand, wurde auf die göttlichen Allerzeuger übertragen. Sowie die Kinder sich in den Charakter, die Lebensweise und die Launen ihrer Erzeuger, denen sie im patriarchalischen Verhältnisse als Knechte und Dienerinnen auf Leben und Tod unterthan sein müssen, zu fügen haben und nach den Wünschen und Neigungen derselben, die sie allmählich sorgfältig ablauschen und ausnutzen lernen, ihr Benehmen einrichten, so erforschten die Menschen auch die Gewohnheiten und Eigenheiten ihrer göttlichen Erzeuger, der grofsen Mutter Erde und des Vaters Himmel, durch deren Vereinigung alles wird und wächst,

alle »Creaturen« das Leben haben. Diesen grofsen »Wirten« oder Gebern des Werdens suchte man, ebenso wie ihren vorgänglichen Abbildern, auf jede Weise zu gefallen und zu schmeicheln, um sie in gnädiger Geberlaune zu erhalten. Denn Geben, immer Geben, doppeltes und dreifaches, ja hundertfaches Geben verlangt der Mensch von der Gottheit. Blieben die göttlichen Gaben bei Mifswachs und Dürre aus, zeigte die Gottheit, wenn der Winterorkan heulte, die Überschwemmung drohte, der Blitz mit Krachen aus der Wolke zuckte, ein finsteres, drohendes Antlitz, dann suchte man durch allerlei Mittel die vermeintlich beleidigte und erzürnte Gottheit umzustimmen und zu versöhnen, in derselben Weise wie man etwa den ergrimmten leiblichen Vater oder die erzürnte leibliche Mutter zu versöhnen pflegte. Die Gewohnheiten und Neigungen der göttlichen Erzeuger, wie sie im Jahreskreislauf sich zeigen, genau zu erforschen liefs sich der Mensch vor allem angelegen sein; indem er sich nach denselben richtete und sein ganzes Leben und Trachten nach ihnen gestaltete, meinte er der Gottheit zu gefallen, sorgte aber in Wirklichkeit nur für sich und sein eigenes Wohlergehen. Durch eine Unzahl symbolischer Gebräuche glaubt der Mensch sich seinen göttlichen Erzeugern zu empfehlen, sich als ein ihren Wünschen gehorsames Kind, das Belohnung verdient, darzustellen. Alles, was er that und was er durch seine Sinne erfafste, wurde zur Gottheit in Verbindung gesetzt und mit einer besonderen Bedeutung ausgestattet. Aus dem Fluge der Vögel, dem Stand der Gestirne, dem Zuge der Wolken, dem Zucken der Blitze glaubte er den Willen der göttlichen Erzeuger und Geber entnehmen und ihre Zustimmung oder Versagung lesen zu können. Und da die genannten Naturerscheinungen im Jahreskreislauf von grofser Wichtigkeit sind, der Jahreskreislauf aber das ganze Dasein bedingt, so schien dem Naturmenschen mit Recht die Gottheit in jenen Erscheinungen sich zu offenbaren. Bis ins Unendliche vermehrten sich nach und nach diese Mittel zur Erforschung des göttlichen Willens. Hesiods »Werke und Tage« zeigen uns aufs deutlichste, wie in einer verhältnismäfsig späten Zeit jeder Vorgang des Daseins bis ins Geringfügigste hinab zur Gottheit

in Bezug gesetzt wird. Derselbe Dichter zeigt uns übrigens auch, wie für den Naturmenschen jedes höhere Leben, jedes edlere Interesse erst mit der Sättigung und mit der Befreiung von der Hungerfurcht anfängt:

»Dies, o Perses, lege du wohl dir nieder im Herzen:
Nie entziehe die Seele der Arbeit bösliche Feindschaft,
Dafs du nach Händeln spähst und Marktunruhe mit anhörst!
Wenige Zeit nur bleibt für Markt und Händel erübrigt,
Wenn nicht Habe genug für Jahre und Tage daheim liegt,
Zeitige Frucht, wie die Erde sie bringt, Korngabe Demeters.
Hast du davon erst satt — dann zank' und streite dich immer
Um nicht eignen Besitz.«

Für den engen Gesichtskreis des an der Scholle haftenden Menschen, des »Autochthonen«, ist die Mutter Erde gleichbedeutend mit dem eignen engbegrenzten Lande, das für ihn zum Mittelpunkt der Schöpfung, dem Nabel der Welt, zum verheifsenen und gelobten Lande wird. Die Erdmutter ist also ursprünglich nur die Mutter Heimat, für deren vergängliche Erscheinungsform oder Verkörperung in der Zeit oft die Ältermutter der das Land bewohnenden Familie oder des dasselbe besitzenden Stammes oder Volkes galt. Da die Erdgöttin und göttliche Landesmutter einander wesensgleich sind, so pafste sich der Mensch, indem er sich in seiner Lebensweise der Eigenart und den Neigungen seiner göttlichen Erzeuger anzupassen suchte, in Wirklichkeit der Eigenart und den besonderen Verhältnissen des von ihm bewohnten Landes, dessen Boden und dessen Klima an. Was ursprünglich ein Gebot der Notwendigkeit war, wurde auf diese Weise zu einem Gebote der Gottheit, Vorschriften und Gesetze, die sich aus den besonderen Landesverhältnissen ergaben, wurden so zu Vorschriften und Gesetzen der Landesgottheit, menschliche Erfahrungen und Erfindungen, auf welche die Natur des Landes gebieterisch hinwies, zu göttlichen Lehren und Gaben. Diese enge Verbindung der Menschen mit seinem Heimatlande und seinem Heimathimmel, die sein ganzes Dasein bedingt und bestimmt, die sein ganzes Sinnen und Trachten von der Wiege bis zum

Grabe durchdringt und gefangen hält und einen jeden seiner Schritte wie am Gängelbande leitet, ist die (natürliche) Religion. Weil der Mensch durch Anpassung an die Gottheit sich in Wirklichkeit seinem Lande und seiner Zeit anpafste, zeigen die alten Naturreligionen jene eigentümliche Verquickung des Naturnotwendigen und Zweckdienlichen mit dem Religiösen und Göttlichen. Die religiöse Lehre ist in dieser Beziehung nichts anderes als Erfahrung; die Schatzmeister und Spender dieser Erfahrung sind naturgemäfs diejenigen, welche die längste Lebenszeit hinter sich haben, die Weifsen oder Weisen, die Grauen oder Grafen (nicht von γράφειν!), also Vater und Mutter der Familie oder des Geschlechts, die Erzeuger der »Bürtigen« oder der »Nation«. Weil sie die Wirte sind, die das Werden geben und erhalten, gebührt ihnen allein auch die Würde und der Wert; sie allein sind Lehrer und Träger des Worts, sowohl des göttlichen wie des menschlichen. Sie hausen als die Steinalten und Steinreichen auf dem Werdenberg oder Wirtemberg (Rammelsberg, Neuffen, Altenberg, Hunsrück, Königsstuhl, Weifsenburg u. dgl., für welche die griechische Mythologie eine Menge entsprechender Namen hat,) als ihrer hohen Warte oder Wartburg, von welcher aus sie ihre Familien hüten und warten. Der πρέσβυς oder πρεσβύτης ist allein πρέσβος, er allein führt im Rat oder als Gesandter das Wort und verkehrt so mit dem »Jenseits«. Durch seine als Verkörperungen und Vertreter der Gottheit handelnden Erzeuger lernt allein der Erzeugte sprechen, die ersten Worte von der Mutter, die im Hause waltet, die anderen vom Vater, dessen Thätigkeit besonders aufserhalb desselben sich entfaltet. Aus dem Munde der Eltern vernimmt er altüberlieferte Erfahrungsweisheit; durch ihre Unterweisung erlernt er die von den Urvätern erfundenen, von Geschlecht zu Geschlecht vererbten und vervollkommneten Fertigkeiten und Handgriffe. Weil aber Vater und Mutter irdische Vertreter oder Verkörperungen der eigentlichen göttlichen Eltern sind, vernimmt der Erzeugte aus dem Munde seiner Erzeuger das göttliche Wort und die göttliche Lehre, lernt er göttliche Fertigkeiten und

Künste. In kurzen Sprüchen war diese Lebensweisheit, waren diese Werk- und Kunstregeln jedenfalls niedergelegt und wurden so von Geschlecht zu Geschlecht überliefert und durch den Kult erhalten.

Die irdischen Eltern gelten in allem und jedem als eine Verkörperung und eine Erscheinungsform der Gottheit. Sie sind zwar die leiblichen Erzeuger ihres Kindes, aber handeln bei der Zeugung wie in allem nur in Vertretung der Gottheit, des Vaters Himmel und der Mutter Erde. Aus der letzteren Schofs wird der Mensch, der schon durch seinen Namen als ein Kind der grofsen Ma oder Mene sich kundgiebt, durch Vermittlung der irdischen Mutter geboren, die für eine kurze Zeit seine Nährerin und Pflegerin ist und auch in dieser Eigenschaft nur im Auftrage der Gottheit, als deren Vertreterin und »Priesterin« handelt. Die Gottheit hat die Eltern gewürdigt und geweiht statt ihrer in den einzelnen Fällen das Schöpferamt zu übernehmen. Sie hat die menschlichen Eltern zu Schaffern, Mefsern und Zimmerern, aber auch zu Schaffnern Mefsnern und Ziemern gemacht, welche die Lebensgüter verwalten und nach Bedarf und Würdigkeit »ziemlich« verteilen. So ist das menschliche Leben ein Ab- und Nachbild des göttlichen, die Gottheit in allem der Menschen Vorbild.

In Wirklichkeit schafft sich jedoch der Naturmensch die Gottheit nach seinem Ebenbilde und überträgt menschliche Verhältnisse auf göttliche. Der Mensch vermag in der Unzulänglichkeit seines Geistes das Übersinnliche nicht zu fassen und will es auch häufig nicht erfassen. Er knüpft das Übersinnliche stets an das Sinnliche, verkörpert ersteres in letzterem, giebt dem Gedankenhaften sinnliche Erscheinungsformen und Grundlagen, verleiht dem Übernatürlichen natürliche Vertreter. Aus dem Natürlichen und Sinnenfälligen gewann der Mensch die Ahnung des Übernatürlichen und Göttlichen, konnte aber den gewonnenen Gedanken nur mit Hülfe des Natürlichen und Sinnlichen weiter ausdenken und überhaupt festhalten. Nach seinem Ebenbilde mit seinen eigenen Neigungen, Leidenschaften, Schwächen und Bedürfnissen schuf sich der Mensch das Bild der Gottheit um dann

dies ins Riesenhafte vergröfserte Bild für sich selbst zum Vorbilde zu nehmen. Die Darstellung der Gottheit in Menschengestalt gehört jedoch, wie früher bemerkt, einer späteren Stufe der Entwicklung an. Die ersten Bilder und Tempel der Gottheiten waren Bäume, welche efsbare Früchte trugen: die Eiche, die Pistazie, der Nufsbaum, die Kastanie, die Mandel, die Pinie, die Granate, die Palme, der Ölbaum die Terebinthe, der Apfel- und Birnbaum, die Feige u. s. w. Später als man nicht mehr ausschliefslich auf die Baumfrüchte angewiesen war, wählte man auch andere Bäume z. B. Platane, Lorbeer, Fichte u. drgl., die sich blofs durch ihren herrlichen Wuchs auszeichneten, zu Bildern und Bannstätten der Gottheit. Es war der als göttlich verehrte Baum nicht die Gottheit selber, sondern nur ein vergängliches Abbild eines ewigen, unvergänglichen Urbildes, ein einzelnes Sinnbild und Nachbild, eine einzelne Erscheinungsform ihres vielgestaltigen Wesens. Urbild, Sinnbild und Nachbild werden aber vielfach verwechselt und sind für den blöden Sinn schwer unterscheidbar. Der Früchte spendende Baum galt aber jedenfalls als eine Verkörperung der die Nahrung spendenden Erdmutter, die im Baume als wie in ihrem Haus und Heiligtum wohnend gedacht wurde. Aus dem Baume liefs daher die älteste Sage auch das Leben entstehen und die Kinder geboren werden. Statt der Bäume und ihrer Früchte verehrte man auch die Garten- und Feldfrüchte als Sinnbilder und Abbilder der grofsen Nahrungsspenderin, die man oft als die Nahrung selber sich dachte. Man afs geradezu von der Gottheit, eine Vorstellung, die in den Mysteriendiensten sich noch bis in die spätesten Zeiten erhielt. Die Melone, der Kürbifs, die Zwiebel, die Gurke, die sämtlichen Hülsenfrüchte und Getreidearten wurden Bilder und Erscheinungsformen der Gottheit, deren erste Aufgabe es war die Menschen vom Hungertode zu retten. Der Knoblauch, die Bohne, die Erbse u a. sind bis in sehr späte Zeiten in einzelnen Kulten Sinnbilder der Gottheit, und nach der Bohne als seiner Ältermutter nannte sich z. B. in Rom das stolze Geschlecht der Fabier. Der Name ἐρέβινθος (ὄροβος) stellt sich zum Ἔρεβος, dem dunkeln Schofs

der Unterwelt, und über die Bedeutung der Bohne im Kult liefse sich eine ganze Abhandlung schreiben.

Da wo Feld und Wald nicht ausreichend Speise bot, lieferte sie das Tierreich, dessen Vertreter man teils zähmte, teils auch, wo sich dies als unmöglich erwies, erjagte und tötete. Weil das Rind, die Ziege, das Schaf, das Schwein, vielfach auch das Pferd, der Esel und der Hund dem Menschen Nahrung boten oder wichtige Dienste leisteten, wurden auch sie für irdische Erscheinungsformen der nahrungspendenden ewigen Gottheit, für ihre Bilder und Vertreter (vgl. Herod. II, 42 u. II, 46) angesehen und in einzelnen auserwählten Exemplaren auch als göttliche Erscheinungen oder zeitweilige Verkörperungen der Gottheit verehrt.

Zu dem Tier- und Baumkult gesellte sich als dritte Kultform der Steindienst. Aus dem Stein des Gebirges sprudelte die Quelle, rieselte der Bach, strömte der Flufs und tränkte die Lechzenden und wurde so ebenfalls ein Sinnbild der nährenden, tränkenden Gottheit. Es befindet sich daher der heilige Baum der Gottheit meist in der Nähe einer Quelle, und es scheint, als ob viele Heiligtümer der Vorzeit aus einer Vereinigung von Quell, Baum und einem an letzteren angebundenen Tier (oder statt dessen einer an denselben genagelten Tierhaut) bestanden haben. Nicht unbemerkt konnte es selbst dem rohesten Sinne bleiben, wie Pflanzen und Tiere für ihr Gedeihen von der Feuchte abhängig sind, und wie das Wasser das Lebenselement des pflanzlichen und tierischen Wachstums ist. Wo Wasser strömt, da ist Fülle, da ist Nahrung und Leben; wo das Wasser fehlt, da ist Öde, da ist Hunger und Durst, da ist das Reich des Todes. Der Stein oder Fels wird daher in den ältesten Kulten als Spender des das Wachstum nährenden Wassers verehrt. Aber noch eine andere Bedeutung hatte der Stein im Kult. Aus dem Stein schlug man den Funken, der das Herdfeuer entzündete, und ein Stein selber diente zuerst als Herd und Altar. Dann galt auch der Stein als Bild und als Wohnstätte Gottes (vgl. die Baitylien), und die auf den Stein geträufelte Ölspende galt dem im Steine wohnenden Gotte. In Nachbildung

der im Stein wohnenden und verkörperten Gottheit wohnte auch der Stammesalte als Vertreter und Erscheinungsform der Gottheit auf dem Stein (als Laïos, Basi-leus, Petros), ein Steinalter oder Felsenmann, der statt des Steines nachher die Salbung empfing und ein gesalbter Vertreter der Gottheit und Verwalter ihres steinernen Hauses wurde.

Die in Pflanze, Tier und Stein in den mannichfachsten Formen erscheinende und verkörperte grofse Allgebärerin und Allnährerin nahm den Menschen, wenn seines Daseins Frist abgelaufen war. in ihren dunkeln Schofs auf, in welchem sie ihn seiner irdischen, vergänglichen Gestalt entkleidete, um ihn wieder zu dem zu machen, was er vor seinem Eintritt in das Dasein gewesen war. In den Schofs der Gottheit, wo seine rechte Heimat ist, mufs auch der Mensch im Tode zurückkehren, um wieder ein Ungeborener zu werden, und dieselben Flügelwesen, welche ihn als Adebare im Auftrage der grofsen Lebensmutter in das Dasein gebracht, führen ihn auf Geheifs der Mutter der Toten in den dunkeln Schofs des gestaltlosen Alls oder Nichts zurück. Hier ist Anfang und Ende einander gleich, der Ring des Daseins hat sich geschlossen. Jugend und Alter, Schönheit und Häfslichkeit, Kraft und Schwäche sind hier eins und werden nicht mehr unterschieden, sodafs auch die göttlichen Vertreter dieses aufsenweltlichen ewigen Reichs zugleich ungeboren und uralt, unendlich schön und unsagbar häfslich sind. Hier ist Licht und Finsternis, Tag und Nacht in Eins vereint, zu jener Götterdämmerung, die entweder zum hellen Licht oder zur schwärzesten Nacht sich gestalten kann. Alles hat sich wieder in seine Urstoffe und Urkeime aufgelöst, so dafs alles aus allem entstehen und in der Menschenwelt unter den verschiedensten Formen sichtbar werden kann. Im Schofse der Götter, »auf ihren Knieen« oder in ihren Lenden liegen und ruhen aller Geschicke. Sie verweilen und bewirten die zahllosen Völker der Ungeborenen und Toten (vgl. Menelaos, Menoitios, Polydegmon, Polydektes). Bei ihnen giebt es keine Not, dort ist selige Ruhe und seliges Selbstvergessen. Nur ungern scheiden die Ungeborenen aus ihrem Reiche und widersetzen sich heftig

den göttlichen Boten, die sie in die Menschenwelt bringen wollen fort von den gesegneten Fluren, wo nie das Getreidefeld leer wird, wo ewig der Tisch gedeckt ist. Wenn der Ehegöttin Boten, die Kraniche, erscheinen, so liefern ihnen die Ungeborenen, die Fäustlinge oder Pygmaien, erbitterte Kämpfe und sträuben sich aufs äufserste gegen die Räuber, die Harpyien, die sie an einen mit Unrat besudelten Tisch fortschleppen wollen in das Menschenland, wo ihnen Not und Elend als tägliche Zukost geboten werden.

Unter den mannichfachsten Formen hat sich die kindliche Phantasie des Naturmenschen das grofse unbekannte Jenseits gedacht, und neben der Sorge um des Leibes Notdurft, die Erhaltung der Art und des eigenen Selbsts hat ihn der Gedanke an sein Werden und Vergehen vorzugsweise beschäftigt, ehe er noch über Sonne, Mond und Sterne und ihre Bestimmung sich den Kopf zerbrach. Von den einfachsten physiologischen Thatsachen hat daher die Forschung auszugehen, wenn sie den Ursprung der schwankenden mythischen Vorstellungen ergründen will, von der Geburt, der Ernährung, der Fortpflanzung, dem Tode. Die Erforschung des Mythus d. h. einer den Glauben einer Gemeinschaft bindenden festen Formulierung einer bestimmten Summe mythischer Vorstellungen beginnt erst mit der Bildung einer sesshaften Gemeinschaft, die auf grund ihres Credos gleichzeitig eine bestimmte Form des Lebens, einen »Kult« angenommen und so die erste Stufe der Kultur erreicht hat.

Mit der Entwicklung der Religion und Kultur hält die Sprachentwicklung gleichen Schritt. Ein gründliches Sprachstudium mufs mit der Mythologie Hand in Hand gehen. Die Mythen führen uns vielfach in eine Zeit zurück, in welcher die Sprache noch flüssig war und noch nicht zu bestimmten Idiomen sich verdichtet hatte, in welcher die Grundbedeutung der Wörter noch schwankt, wo alles noch dämmert und nach Gestaltung ringt, wo aus den glottischen Urkeimen und Wortzellen, je nach dem Boden, wo sie Raum und Nahrung zu ihrer Entwicklung finden, das Verschiedenartigste

werden kann. Der im Wesen der Gottheit liegende und auch das ganze Menschendasein durchziehende Widerstreit und Gegensatz mufs daher auch in der Ursprache vorhanden gewesen sein. Der von C. Abel beobachtete »Gegensinn der Urworte« läfst sich besonders in den auf den Kult bezüglichen Benennungen noch erkennen und scheint in den heutigen Euphemismen noch nachzuwirken.

Die ersten Laute, welche das stimmbegabte Lebewesen von sich giebt, sind ein Ausdruck des Verlangens nach Nahrung. In einfachen Lalllauten ruft das Kind die stillende Mutter und die in ihr verkörperte Nahrung. Dieselben Lalllaute dienen auch später noch, wenn es entwöhnt und erwachsen ist, zur Bezeichnung seiner Ernährer, dienten den Menschen überhaupt auch zur Bezeichnung der Allmutter und Allnährerin Erde. Mit einem der Laute Ma, La, Ra, Na, Da, Ga, Ba, Ja, Sa, Ha u. s. w., oft in ihrer Verdopplung oder Umkehrung, benannte das Kind die nährende Mutter und die Nahrung selber; mit einem dieser Laute, die im Laufe der Zeit mit dem Fortschreiten der sprachlichen Entwicklung eine unendliche Abtönung erfuhren, bezeichnete zuerst auch der Mensch die Erd- und Landesmutter, die grofse Ernährerin und Wirtin. Von der Bezeichnung der Mutter und der Nahrung geht sowohl der Mythus als die Sprache aus. Der Vater kommt erst in zweiter Linie: er nennt sich, wie überhaupt der Mensch, nach der Mutter, weil das Matriarchat dem Patriarchat vorangegangen ist. Von der Ma erhält der Mann (vgl. Manes) erst seinen Namen, den er dann zur Zeit des Patriarchats auf sein Weib überträgt, das nach dem Man oder Men sich Mene, Mania u. s w. benennt. Als Ma oder Mene ist die Erdmutter aber keinesfalls der Mond, obschon dieser zu ihrem Wesen gehört und einen Teil desselben bildet. Daraus aber, dafs der Teil zuweilen zur Bezeichnung des Ganzen verwandt wird, darf nicht geschlossen werden, dafs Mene eine Mondgöttin ist. Wenn Mene der Mond ist, was ist dann der karische Men (Manes, Menes, Minos, Mantus u. s. w.)? Schon dies allein hätte davon abhalten sollen die Ma oder Mene zu einer Mond-

göttin zu machen. Der Mond ist ihr grofses Mafs, und das Mafs in irgend einer Gestalt gilt in den Kulten als eins der vielen Bilder, als eine der Erscheinungsformen der Erdgöttin, die als Messerin des Lebens und der Lebensgüter gleichsam im Mafs oder im Gesetz verkörpert ist.

* * *

In dem Vorstehenden sind so ziemlich die Grundlagen, auf denen die griechische Mythologie und vor ihr die maionischen, semitischen und ägyptischen Kulte und Mythen sich auferbauten, sowie das Rohmaterial, aus welchem sie errichtet sind, untersucht und klar gelegt worden. Ich kann daher im Folgenden es wagen, diesen Bau selber in seiner Bauart und seinen einzelnen Teilen und Zierraten systematisch zu betrachten und zu prüfen. Als wichtigste Punkte des Systems der griechischen Mythologie ergeben sich etwa die in gedrängter Kürze hier folgenden:

1) Der Vater Himmel und die Mutter Erde sind zu einer Gemeinschaft vereint und haben eine heilige Ehe geschlossen (vgl. das »Ubi tu Gaius, ego Gaia« der Confarreatio). Sie bilden die erste Genossenschaft, eine göttliche Familie, deren »Kind« das die Nahrung des Menschen bildende pflanzliche und tierische Wachstum ist. Der Dienst von Dodona, der jedenfalls zu den ältesten Kulten Griechenlands gerechnet werden mufs, spricht dies im Hymnus der Peleiaden einfach und schlicht aus:

»Zeus war, Zeus ist noch, Zeus wird sein, mächtiger Gott Zeus!
»Saaten entsprossen der Erde, darum nennt Mutter die Erde!«
(Paus. X, 12, 10)[1].

2) Oft werden Vater Himmel und Mutter Erde zu einem einzigen Wesen, das die männliche zeugende und die weibliche empfangende und gebärende Natur in sich verbindet, zusammengeschlossen gedacht. Aus einer solchen Vorstellung sind der die Gaia in unendlicher Zeugungs-

---

[1]) Vgl. auch Aesch. Dan. b. Athen. XIII, p. 600.

»Es sehnt der keusche Himmel sich zu umfahn die Erd',
Sehnsucht ergreift die Erd' sich zu vermählen ihm;
Vom schlummerstillen Himmel strömt des Regens Gufs,
Die Erd' empfänget und gebiert den Sterblichen
Der Lämmer Grasung und Demeters milde Frucht.«

Aufserdem zu vergl. die bekannte Stelle Il. XIV, 346 ff. und Plut. (Lehrmeinungen d. Philos. c. 6).

lust umfangende Uranos, dessen Verjüngung der Poseidon Gaieochos (vgl. Perieres, Epigeios u. a.) ist, der die Metis »verschlingende« Zeus und das Gottwesen der Agdistis in den maionischen Kulten entstanden. Eine solche Vorstellung liegt auch der mannweiblichen Darstellung der Aphrodite, der Artemis Orthia, der Elektra mit dem Scepter, der Hera mit dem Kuckucksstabe, der Athene im Gewande des Pallas (und der Pallas), der Europa auf dem Stier, der Aphrodite Epitragia u. a. zu grunde. Es entsprang diese Vorstellung der Naturanschauung, dafs zur Zeit der das Wachstum erzeugenden Frühlingsregen und Gewitterstürme Himmel und Erde im Nebeldunkel der zeugenden Feuchte überhaupt nicht mehr gesondert und einzeln erkennbar sind. Die Trennung erfolgt erst bei Beginn der lichten, trocknen, abreifenden Zeit: Uranos wird entmannt durch die Demanthippe des Kronos; Agdistis verliert ihre Zwittergestalt; Poseidon verliert die »Herrschaft« über die Menschenerde.

3) Vater Himmel und Mutter Erde sind beide ewig und uranfänglich. Sie sind sich alles in allem: sie sind sich Bruder und Schwester, Mann und Weib, Vater und Tochter, Mutter und Sohn. Der Vater ist sein eigener Sohn, der Sohn sein eigener Vater, die Mutter wird zur Tochter, diese wiederum zur Mutter. Nur auf diese Weise, die allerdings dem Mythus den Vorwurf blutschänderischer Greuel und widerlicher Unflätigkeit eingebracht hat, vermochte der menschliche Verstand die Idee der Ewigkeit und Uranfänglichkeit zu erfassen (vergl. Paus. X, 12, 2).

4) Nicht in einen einzigen Jahreskreislauf kann der Mythus (d. h. das Tempelcredo!) seinen Ring zusammenschliefsen und »den Anfang mit dem Ende in Eins zusammenziehen«. Er bedarf dazu gewöhnlich dreier Jahre oder dreimal dreier Jahre, einer Trieteris oder Ennaëteris. Die Bezeichnungen »Bruder« und »Schwester« beziehen sich dann gewöhnlich auf dasselbe Jahr der Trieteris, während »Vater« und »Sohn« oder »Mutter« und »Tochter« den Übergang aus einem Jahre zum anderen ausdrücken sollen. Der »Sohn« des einen Jahres wird meist zum »Vater« im folgenden Jahre, der dann in seinem Sohne gewissermafsen sich selbst wieder einen Vater zeugt und so den Kreis der Trieteris schliefst. Die griechischen Mythen deuten diese Verhältnisse in den mythischen Stammtafeln oft durch Bezeichnungen wie Argos I u. II, Minos I u. II, Kekrops I u. II u. s. w. oder durch leichte Abänderung der Namen (Erechtheus, Erichthonios) an.

5) Da die irdische Ehe, welche in allem ein Nachbild der göttlichen sein soll, aber eigentlich doch ihr Vorbild ist, nur durch das Kind zur Vollendung und Vollkommenheit gelangt, so zeugt auch das göttliche Paar ein Kind. Es ist das in den Pflanzen, Tieren und Menschen zu Tage tretende Wachstum, das entweder als Knabe

(oder Jüngling) oder als Mädchen (oder Jungfrau) oder auch als ein mannweibliches Doppelwesen, zuweilen auch als geschlechtlos dargestellt wird. Da die Formen des Wachstums unendlich sind, so wird auch das Kind des göttlichen Paares oft in Tiergestalt (als Stier, Lamm, Bock, Eber, Füllen eines Pferdes oder Esels, als Bär, Hirsch u. dgl.) oder in Pflanzengestalt (Kürbifs, Granate, Zwiebel u. s. w.) oder als Menschenkind mit pflanzlichen oder tierischen Abzeichen dargestellt. Der Tier- oder Pflanzengestalt des Gottkindes entsprechend müssen dann auch seine Erzeuger dargestellt werden.

6) Nach Mafsgabe des Schicksals des Wachstums und der dasselbe bestimmenden Erscheinungen im Jahreskreislauf wurde sowohl das Wesen des Vaters Himmel als auch das der Mutter Erde in eine Dreizahl von Personen aufgelöst. Es ist dies wenigstens in sehr vielen Mythen und Kulten der Fall, während einige die ursprüngliche Einheit festhielten und die Verschiedenheit der Erscheinungsformen und Thätigkeiten des Vaters Himmel und der Mutter Erde während des Jahreskreislaufs nur durch verschiedene Beinamen kennzeichneten. Meistens jedoch wurden die Beinamen zu Eigennamen, und dann als besondere Wesen und Personen von der Allgottheit abgelöst. Aus der Allgottheit, welche das Jahr selber und der Alte der Tage ist, gehen innerhalb des Jahreskreislaufs zwei bezw. drei Erscheinungsformen aus: die Gottheit der dunkeln zeugenden Feuchte und die Gottheit der lichten reifenden Wärme, die meistens als ein sich feindlich gegenüberstehendes Brüderpaar (Zwillinge) bezeichnet werden, und der Wachstumsgott, der meist als das Kind des Gottes der zeugenden Feuchte und als das Pflegekind seines Bruders, oft aber auch durch allerlei künstliche Veranstaltungen als der Sprosse beider zugleich dargestellt wird [1]).

---

[1]) Da wo die Erscheinungsformen des Jahreskreislaufes und mithin des Allgottes durch blofse Beinamen und zwar durch Beinamen, die als solche noch deutlich erkannt und gefühlt werden, bezeichnet werden, ist der Wachstumsgott der Sohn des Allgottes; wo aber die Beinamen zu selbständigem Leben sich abgelöst haben und Personen geworden sind, mithin als Söhne des Allgottes zu gelten haben, wird der Wachstumsgott als Enkelkind des Jahresallgottes dargestellt. Dem Wesen des Vaters Himmel entsprechend wird stets auch der auf Erden ihn vertretende Familienvater oder später der Stammes- oder Volksalte (König) dargestellt. Der Teilung des Allgottes in zwei (oder drei) Teilgötter entspricht dann auch auf Erden die Teilung der Königsgewalt und ihre Übertragung auf zwei (drei) Häupter, das Doppelkönigtum, das als eine äufserst alte Einrichtung anzusehen ist. Ägypten kannte z. B. einen Pharao mit der weifsen Krone und einen Pharao mit

7) Das Jahr, d. h. der Himmel und die Erde im Jahreskreislauf, zu welchem als Drittes das Wachstum mit seinen mannichfaltigen vom Jahreskreislauf bedingten Schicksalen tritt, ist der Vorzeit als die sich ewig erschaffende und sich ewig in ihren Erscheinungsformen wieder vernichtende Gottheit erschienen. Das Jahr ist ἐνιαυτός, die in sich selbst zusammengeschlossene, in sich zurücklaufende Zeit; es ist »es selbst«, αὐτός. Die Gottheit darf allein von sich sagen: »Ich bin der Ich bin«, weil sie allein als ewiges Urbild im Gegensatz zu den nach ihrem Bilde von ihr erschaffenen vergänglichen und wandelbaren Abbildern ein unwandelbares selbständiges Sein durch sich selber hat. Die sämtlichen mit αὐτός zusammengesetzten mythischen Namen bezeichnen das vollendete, in sich geschlossene Jahr, den Jahresalten, dessen Sinnbilder der Ring oder Kreis und die Rennbahn sind[1]).

8) Die zeugende dunkle Feuchte und die reifende lichte Wärme wirken beide zusammen erst das Leben oder Wachstum und alle lebenerhaltenden Dinge, beide zusammen sind erst Zeus oder Zan, die das

---

der roten Krone. Vielfach entsprach der Teilung des Königtums auch eine Teilung des Landes und des Volkes (Gothen, Sachsen, Franken; im Altertum Syrer [Leukosyrer], Cilicier, Lycier u. a.).

[1]) Mit αὐτ— (oder ταυτ—) stellte ich an einer früheren Stelle zusammen den ägyptischen Ṭeḥuti (Thot), den phönizischen Taaut, den hebräischen David (oder דוד), den griechischen Tays (oder Teys in Tay-getos), den keltischen Teut-ates, den germanischen Teuto, zu denen vielleicht auch »Tod« sich stellt. αὐτ— kann vielleicht auch (vgl. ἔτος und vetus) mit dem lat. avit-us zusammengestellt werden, wie ja auch annus und anus ursprünglich wohl dieselbe Bedeutung gehabt haben werden. — Es ist mit dieser Hindeutung nur der äufserste Saum eines unermefslichen Gebietes gestreift, auf dem noch unendlich Vieles zu untersuchen und zu leisten ist. Die Sprachforschung darf von der Mythologie nicht getrennt werden, denn Mythus und Leben durchdringen und bedingen sich gegenseitig, und Religion oder Kult und Kultur sind ursprünglich ein und dasselbe. Die (natürliche) Religion, d. h. die enge Verbindung mit dem als Gottheit angeschauten eigenen Lande und seinem Himmel, bestand ursprünglich in der cultura, d. h. dem Ackerbau, aus dem sich alle Kultur und die ersten Kulte entwickelt haben. Schritt für Schritt mit der Entwicklung des Kults oder der Kultur entwickelte sich auch das Sprachvermögen und die Sprache, und zwar aus den einfachsten Naturlauten mit den einfachsten Mitteln, Schritt für Schritt dem Zunehmen der Kultur und der Ausbildung des Kults und der durch sie herbeigeführten Erweiterung des Gesichtskreises folgend. Mythologie ohne Kulturgeschichte zu treiben ist ein völlig zweckloses Beginnen, eine Danaïdenarbeit.

Leben und das Licht des Lebens spendende und erhaltende Gottheit (vgl. zu Zan auch *ζάω*). Der Gott der Feuchte, welcher das Leben oder Wachstum aus dem Wasser erzeugt, ist Uranos oder Poseidon (Zenoposeidon, Poti-das); der Gott der reifenden Wärme, der das Erzeugte erst lebensfähig macht und ans Licht bringt, es im warmen Lichte reifen, gedeihen und sich vollenden läfst, ist Kronos oder Kronion.

9) Statt der Namen Uranos oder Poseidon bezw. Kronos oder Kronion geben die verschiedenen Mythen in den verschiedenen Landschaften verschiedene Namen. Statt der Benennung Uranos oder Poseidon erscheinen als Namen des Vertreters der Feuchte Bezeichnungen wie Aigyptos, Aigeus, Erechtheus, Triton, Thoas der Taurier, Eurymedon, Alkyoneus und sehr viele andere, die jedoch erst nach sorgfältiger und methodischer Erforschung der einschlägigen Mythen als Benennungen des Gottes der zeugenden dunkeln Jahreszeit oder als Verlarvungen Poseidons erkannt werden können. Als Erscheinungsformen des Gottes der sommerlichen Jahreszeit und als dem Kronos oder Kronion wesensgleich haben Danaos, Theseus, Kadmos, Minos, Odysseus, Apollon, Athamas, Agamemnon u. a. zu gelten. Da wo Zeus als Buhler (oder als *ὑέτιος, νεφεληγερέτα*) auftritt, wo er als Stier, Rofs, Schlange, als Schwan, Kuckuck zu verliebten Abenteuern erscheint, ist er selber der Gott der zeugenden Feuchte und dem Poseidon gleichzusetzen. Zeus Kronion hat z. B. in der Ilias und Odyssee seine Buhlzeit längst hinter sich; er liebt nicht mehr und ist ein sehr reifer und gesetzter Ehemann geworden, der keine Kinder mehr zeugt; auch sein Weib ist über die Jahre des Buhlens und Gebärens hinaus, ist eine Teleia, eine strenge Matrone, das Vorbild aller Familienmütter. Der buhlende und unter allerlei Gestalten sich verhüllende Zeus und der reife, gesetzte, unverhüllte Zeus sind die beiden Erscheinungsformen des Jahreskreislaufs, der im Winter beider Wesen zusammenschliefst. »Zeus« ist eigentlich eine Benennung des Jahresallgottes; da aber die Gottheiten der sommerlichen Jahreszeit als die Bringer aller guten Gaben vor allem von den Menschen geehrt und als wichtigste und vornehmste Erscheinungsformen des Allgottes betrachtet werden, so wird oft der Name des Allgottes (oder einer seiner Beinamen) zur Bezeichnung des Sommergottes ohne weiteren Zusatz verwendet. Erfüllt der Sommergott doch vor allem die Pflicht der Gottheit den Menschen gegenüber, »das Geben«; er giebt und bringt ihnen alle guten Gaben und Erfindungen, eine goldene, fröhliche, ruhige Zeit.

10) Wasser und Feuer, Dunkel und Licht wirken nur bis zu einem gewissen Grade wohlthätig und heilsam; in ihrem Übermafs und ihrer Einseitigkeit, in ihrem »Wüten« wirkt jedes auf die Dauer Tod und Verderben. Licht und Wärme im Übermafs vernichtet alles Wachstum durch sengende Glut, macht die Flur dürr und unfruchtbar, ruft

Not und Tod hervor. Aber auch das Wasser, die zeugende Feuchte, darf nicht andauern, wenn nicht alles durch Kälte und in widrigem Moder verkommen soll. »Nichts zuviel« ist das Grundgesetz des Lebens und der dasselbe bestimmenden »Religion«. Keine Ausschweifung, kein Verlassen der gezogenen Grenzen ist gestattet. Jedem der Jahresteilgötter ist nur für eine bestimmte Zeit ein Einfluſs auf die Menschenwelt, die »Herrschaft« und das Tragen der Herrschaftszeichen gestattet. Sobald ihre *ὕβρις*, *μανία*, *λύσσα* sich zeigt, verfallen sie dem Tode oder erliegen sie ihrem Gegner, der ihre »Herrschaft« und Hoheitszeichen (als Vorbilder der irdischen spolia opima) an sich reiſst. Sie müssen das in der Mitte der Welt liegende Binnenreich der lebendigen und menschlich redenden Menschen, als welches dem Autochthonen immer nur das eigene Land gilt, fortan meiden und in das Auſsen- oder Unterweltsreich der sprachlosen oder grummelnden Toten oder Ungeborenen, als welches jedes benachbarte, nicht befreundete oder nicht sprachverwandte Land ursprünglich angesehen wurde, aufsuchen und hier (nach Vorstellung vieler Stämme) wegen der in ihrer *ὕβρις* verübten »Frevel« und Missethaten »Strafe« leiden und gefesselt wohnen. Ihre »Bestrafung« ist vielleicht eine später entwickelte Vorstellung, die der Anblick des Grabmoders erzeugte, da man annahm, daſs in einem so grauenvollen Totenreiche keiner freiwillig und freudig weilen könne. Trostreiche, heitere Bilder der Auſsenwelt oder des Jenseits kennt gleichwohl die griechische Mythologie genug: die Makaria, die Insel der Seligen oder das goldene Eiland, auf welchem der von den Kronionen umgebene Kronos schläft, die Höhle im Latmos, wo Endymion schlummert, die Insel der Kirke oder der Kalypso, das Eiland Leuke oder Arethusa, das Elysion, das Land der unsträflichen Aithiopen, bei denen stets der Tisch gedeckt ist u. s. w.

11) Diese Auſsen- oder Unterwelt ist ursprünglich nichts anderes als der Schoſs des oder der Jahresalten, welche beide oft als ein einziges Wesen dargestellt werden, sodaſs bald die männliche, bald die weibliche Seite der Allgottheit bedeutungsvoller hervortritt. Die Jahresteilgötter sinken mit allem, was sie bringen und wirken, in den Schoſs der Allgottheit zurück. Sie ruhen oder schlummern mit allen Ungeborenen und Toten auf den Knieen oder in den Lenden des Jahresalten, der deshalb selber oft als der groſse Schläfer erscheint. Er ruht (in einigen Mythen) in einer Höhle (oder Hölle), die aber doch nur sein eigener Schoſs ist (vgl. *κοῖλος*, *κοιλία*, das lat. Caelus). In demselben ruhen gestalt- und bewuſstlos alle Lebenskeime, um nach vorbestimmten Fristen und zu vorbemessenen Geschicken und Zwecken, unter den verschiedensten Gestalten, auf Geheiſs des groſsen Schläfers und Gestaltengebers (vgl. Morpheus und Morpho) aus ihrem glücklichen

Schlummer zu erwachen und in die arbeits- und kummervolle Menschenwelt entsandt zu werden.

12) Im Schofs der Uralten, am Nabel der Welt, deren Sinnbild der genabelte Schild ist, werden den Sterblichen die Geschicke und die vergänglichen Hüllen und Erscheinungsformen gesponnen, gewirkt und gewoben von der Allmutter, der grofsen Spinnerin, Wirkerin und Weberin, deren Weberkamm das Sinnbild der Zeugungskraft ist. Dort ist die grofse Gestaltenschmiede, die stets lodernde Weltesse, der allgemeine Lebensherd, an dem der Jahresalte als Lebensschmied und Künstler unausgesetzt thätig ist. Er ist der Meister vieler werkkundigen Hände oder Fäuste, selber gleichsam die grofse Hand oder Faust (Pygmalion, Cheiron, Palamedes, Daktylos). Er wird oft auch als ein grofser Fischer dargestellt, der alle in seinen unsichtbaren Netzen fängt (vgl. das Netz, welche das buhlende Paar Ares und Aphrodite umfängt) und mit einem Netz (amnion) als seinem Zeichen auch in die Welt entläfst. Wie der Meister der Hände als Hand, so erscheint der Herr der Fische (welche als Lebenskeime anzusehen sind) selber als Fisch, als Schlange oder Schlangenmann[1]). Verwandt mit dieser Vorstellung ist die Erscheinung des Jahresalten als eines Schiffers, der in einem alle Lebenskeime bergenden Schiffe auf der unendlichen Winterflut als Herrscher der Toten und als der Tod selber herumsegelt (vgl. den fliegenden Holländer), der aber dennoch ein liebreicher Ferge (als Charon) ist. Oft auch gilt der Jahresalte

1) Ein solcher Schlangenmann oder Schlangengott ist auch Laokoon, der »troische« Priester. Mit seinen beiden ihm vereinigten »Söhnen«, die als Gott der Feuchte und als Gott der lichten Wärme gedeutet werden können, stellt er das in sich geschlossene und gesammelte Jahr dar, das von Schlangen, den Sinnbildern der Winterwasser, umringelt wird, dem Tode entgegengeht und so zum Tode selber wird. Der Grund für Laokoons Verderben ist das hölzerne Pferd, das Sinnbild des geopferten rofsgestaltigen Gottessohnes, das in seinem Schofse reiches Leben, aber auch städtezerstörendes Verderben birgt. Infolge der Opferung des Wachstumsgottes verfällt der Sommergott dem Tode, und so auch Laokoon, der durch die Schlangen des Winters zu Grunde geht. Verwandt ist der Mythus von Kadmos, der nach dem Tode des Pentheus in das Land der Encheleer ziehen mufs und hier mit seinem Weibe zu einem Schlangenwesen wird. — Ich darf mir wohl nicht schmeicheln, dafs diese Erklärung des Laokoon oder Kadmos den Beifall der strengen Basler Kritik, die ja in Schlangensachen Autorität ist, oder der Tübinger mythosophischen Kathedra, die demnächst über Kadmos ihre »Raritäten« im Roscherschen Wörterbuch kundthun wird, auch nur im geringsten finden wird.

als der grofse Wirt, als ein Polydegmon oder Polydektes, bei welchem alle Geschöpfe zu Gaste sind, als der grofse Zecher (Oineus, Oinopion, Oinomaos), bei dem die Schläuche nie leer werden, als der reiche Herr (Pluton), der über unendliche goldene Habe gebietet, als der grofse Arzt und Erzieher (Cheiron), als der Herr aller Lebenskeime und der grofse Erstlingskeim (Proteus), oft auch als ein Pförtner (Pylartes, Janus) oder gar als der den Pförtner vertretende Hund. Er ist zwei- oder dreigestaltig, weil die Jahresteilgötter in seinem Wesen aufgegangen sind. Geradezu unerschöpflich sind in den Mythen und mythischen Vorstellungen diese Bilder und Darstellungen des Jahresalten, die in gleicher Weise auch auf sein Weib, die winterliche Erde, Anwendung finden. Da die Zugvögel alljährlich das Wiedererwachen und das Schwinden des vegetativen Lebens durch ihr Kommen und Gehen anzeigen, so gelten sie auch als die von den Aufsenweltlichen abgesandten Bringer und Räuber des Lebens und der Lebensgüter. Als Sendboten der Aufsenweltlichen sind sie gewissermafsen Vervielfältigungen des Wesens der Allgottheit, die daher ebenfalls oft unter dem Bilde eines solchen Flügelwesens, eines Schwans, einer Gans[1]), einer Aithyia, eines Storchs u. s. w. dargestellt wurde.

13) In manchen Mythen wird der Gott der zeugenden Feuchte vom Jahres- oder Winteralten nicht streng oder gar nicht gesondert. Die Winterzeit zerfällt in zwei Teile: von der herbstlichen Tag- und Nachtgleiche bis zum Jahresschlufs, und wiederum vom Jahresschlufs bis zur Frühlingsgleiche. Die erstbezeichnete Periode ist die Zeit des allmählich absterbenden Lebens der Natur, die zweite die Zeit ihrer allmählich wiedererwachenden und sich regenden Zeugungskraft. Da aber beide Perioden eine Zeit der wilden Wasser und Stürme sind, so lag es nahe von der oben bezeichneten genauen Scheidung abzusehen, besonders in Gegenden, wo auf strenge Winter fast unmittelbar heifse Sommer folgen, oder

---

[1]) Wenn daher Aristophanes den Lampon »bei der Gans schwören« läfst, so mochte dies für die Laien wohl lächerlich sein zu einer Zeit, wo die Mythen bereits unverständlich und fossil geworden waren. Für einen Priester aber, der die alten Kulte und Mythen teilweise wenigstens noch kennen mufste, hatte ein solcher Schwur jedenfalls eine tiefere Bedeutung; für ihn war die Gans das Sinnbild der schwurhütenden Erdgöttin. Wie lange solche Vorstellungen vorhielten, geht u. a. aus der bei Gibbon erwähnten Thatsache hervor, dafs die ersten wilden Kreuzfahrerhaufen an der Spitze ihres Zuges eine Gans und eine Geis daherführten und ihnen Eingebungen des h. Geistes zuschrieben. Es ist dies eine Nachwirkung alter Mythen und Kulte, welche die weissagende oder einem Siedlerzuge voranziehende Erdmutter unter dem Bilde einer Gans (oder Geis) darstellten.

wo Winter und Frühling als eine einzige Regenzeit sich darstellen. Dann wird der Jahresalte gewöhnlich als ein verliebter Alter angesehen, der die wieder jung und jungfräulich gewordene Erdgöttin nicht von sich lassen will, sie in strenger Haft hält oder zu schlimmem Magddienst zwingt [1]). Sie ist eigentlich sein Weib und doch eine andere geworden; in ihrer jugendlichen Schöne erscheint sie als seine Tochter, die nicht mehr dem alten Jahre, ihrem Vater, sondern dem neuen Jahre, ihrem Bruder, angehören will. Denjenigen, die um sie freien, legt der Alte schwere Arbeiten und Prüfungen auf, da er weifs, dafs seine Herrschaft zu Ende ist, sobald seine Tochter, die wieder jung gewordene Erde, sich vermählt, oder sein Sohn zur Selbständigkeit gelangt. Als der glückliche Freier oder Entführer erscheint dabei gewöhnlich der Gott des neuen Jahres oder der Vertreter der sommerlichen Jahreszeit, der jedoch eine Zeit lang im Verborgenen und unter allerlei Hüllen und Verlarvungen an einsamen, weltfernen Orten mit der aus der Haft des Vaters, den Banden des Winterdrachens u. s. w. Befreiten geheime Buhlschaft treibt und der Zeugung obliegt. Diese Rolle des Buhlens wird oft dem Jahresalten selber, welcher der eigenen Tochter sich gesellt oder in die eigene Tochter verliebt ist (vgl. auch Lot und seine Töchter in der Höhle!), meist aber einem besonderen Gott der Zeugung oder Befeuchtung zugewiesen. Da wo die Mythen die Erscheinungsformen des Vaters Himmel durch blofse Beinamen und nicht als Personen unterscheiden, stellte man dann meist die Erscheinungsformen der Erdgöttin als verschiedene, sich feindliche Personen dar, von denen die eine die grüne oder weifse, verhüllte, buhlende Vertreterin der zeugenden Feuchte und die Gebärerin des Wachstums ist, während die andere als die goldene oder rote, unverhüllte, strenge und gesetzte, Gesetz oder »Ehe« gebende Pflegerin und Reiferin

---

[1]) Gudrun (d. h. die gute Rune) ist u. a. auch ein Beweis dafür, dafs die Sommergötter während der Winterzeit als Knechte und Diener der Wintergötter gelten. Die letzteren erscheinen gewöhnlich als Väter der Sommergötter, und auf grund ihres Vaterrechts sind sie berechtigt den Sohn, der in den Zeiten des Patriarchats der Knecht des Familien- oder Stammesalten war, zu den niedrigsten Diensten anzuhalten. Das Verhältnis der Sohnschaft ist also ursprünglich ein Stand der Knechtschaft, der Abhängigkeit, die oft als Bettelhaftigkeit erscheint, weil eben die Kinder vom Vater alles erbitten oder durch Gebet und Betteln zu erlangen suchen müssen. Sie ist »gefangen« in der Haft Ludwigs und Gerlindens, die durch ihren Namen viele mythischen Beziehungen eröffnen, und umworben von Hartmut, dem hartgemuten Herrscher der Aufsenwelt. Gudruns »Waschen« ist ebenfalls bedeutsam und stellt sich zu dem »Baden« in anderen Mythen.

des Wachstums auftritt. Manchmal auch liefs man die Erdgöttin in persönlicher Einheit fortbestehen und löste dafür das Wesen des Himmelsgottes in mehrere Personen auf, die dann nacheinander der Erdgöttin (als einer *τριάνωρ*) sich verbinden. So scheint dieselbe einen Ehebruch zu begehen. In Nachahmung der Erdmutter mufsten daher auch vielfach in den ältesten Kulten die Frauen in Erfüllung einer religiösen Pflicht wenigstens einmal einen Ehebruch begehen oder vor der Ehe als Mädchen buhlen (oder wie die germanische Frigg sich »friggen« lassen), bis später unter den verschiedensten Formen eine Ablösung dieses häfslichen Gebrauchs gestattet wurde (*ἀρκτεύειν*; Opferung der Kleider oder Puppen; Kauf von Hierodulen u. dgl.).

14) Der Winteralte sucht mit aller Macht die Vermählung seiner Tochter d. h. seines wieder jung gewordenen Weibes mit einem anderen zu verhindern, da diese für ihn den Untergang bedeutet. Der Freier seiner Tochter ist ihr Bruder, sein eigener Sohn. Diesen also sucht er zu vernichten. Doch was er auch thut, er mufs doch auf die Dauer unterliegen, denn der Spruch des Schicksals ist unabwendbar. Wie sehr er auch seinen »Sohn«, d. h. den Gott des neuen Jahres oder einer Erscheinungsform des neuen Jahres, verfolgt, ihn in Dienstbarkeit oder elendem Bettelstande hält u. dgl., er wird endlich doch überwunden und gestürzt. Diesen Vorgang ahmte der Kult nach im Todaustreiben, Zersägen des alten Jahres und durch ähnliche sinnbildliche Bräuche. Etwas anders gestaltete sich natürlich die Sache, wo man neben dem Jahres- und Winteralten einen besonderen Gott der zeugenden Feuchte unterschied. In Verbindung mit seinem Bruder stürzt dieser dann (im zweiten Jahre der Trieteris) den Vater und teilt sich mit dem Bruder in die Herrschaft.

15) Diese Teilung war jedoch ursprünglich eine andere als die spätere Götterordnung sie darstellt, wenn sie Zeus Kronion über den Himmel, Poseidon über die Salzflut, Aïdes über die Unterwelt herrschen und die Erde gemeinsames Erbgut bleiben läfst. Diese Ordnung vertauscht das ursprüngliehe Nacheinander mit dem Nebeneinander. Die Erde bleibt insofern gemeinsames Gut, als Zeus Kronion und Poseidon beide nach einander zu verschiedenen Zeiten des Jahres sich der Erdgöttin verbinden und während dieser Verbindung die Herrschaft üben. Poseidon als Gott der Feuchte erzeugt mit der buhlerischen jungen Erdgöttin das Wachstum, Zeus Kronion mit der in eine Matrone verwandelten Erdgöttin bringt es zur Reife, nachdem er vorher seinen »Bruder« d. h. die zeugende Erscheinungsform des Zeus und dessen »Buhle« aus der Herrschaft über die Erde verdrängt und in die Aufsenwelt getrieben hat. Während Poseidon oder die buhlende Erscheinungsform des Zeus »herrscht«, weilt Kronion, des Zeus reifende, gesetzte und gesetzgebende Erscheinungsform in der Aufsen- oder Unter-

welt und ist unsichtbar, ein Aïdes; nachdem Poseidon seine Herrschaft verloren hat, und Kronion den Menschen sichtbar geworden ist, mufs ersterer sich in die Aufsen- oder Unterwelt zurückziehen und hier als der »Unsichtbare« hausen, also den Kronion in der bisherigen Rolle ablösen (vgl. auch Atlas). Kronion als der Reifer ist aber nicht nur der Bringer des Lebens und der Lebensgüter, sondern wird mit zunehmendem Alter, d. h. mit dem fortschreitenden Jahre, auch zum Gott des Todes und zum Tode selber, da jede Reife den Keim des Todes in sich trägt, indem die reife Frucht sich vom mütterlichen Stamme und der mütterlichen Erde ablöst und der Verwesung verfällt. Kronion (oder Kronos) wird bei Beginn der winterlichen Zeit alt und schwach und zur Herrschaft unfähig. Er wird zum »kretischen« oder toten Zeus, dessen Grab man zeigte. Die reife Frucht birgt aber nicht nur die Verwesung und den Tod in sich, sondern zugleich auch den Keim neuen künftigen Lebens. Der tote Zeus Kronion ist daher gleichzeitig auch der ungeborene, keimende, junge Zeus. Dasselbe (mythische) Kreta (d. h. Ort des Werdens und Wachsens) war das Grab des Zeus und seine Opferstätte, an der der Vater ihn verschlang, und zugleich seine Geburts- und Erziehungsstätte, an der er aufsenweltlich reifte und zum Reifer wurde. So gewann man die Vorstellung, dafs die Toten und Ungeborenen wesensgleich und die Verstorbenen Keime neuen künftigen Lebens sind. Aïdes ist also ursprünglich kein selbständiger Gott: abwechselnd sind Poseidon und Kronion, wenn sie die Herrschaft über die Menschenwelt verloren haben, »Aïdes«; auch der Wachstumsgott wird nach seiner Opferung zum Todesgotte oder Tode, zum unsichtbaren Herrscher der Toten. Der Jahresalte, in dessen Wesen seine drei Erscheinungsformen nach ihrem Tode im Winter sich zusammenschliefsen, ist erst recht ein Totengott oder Aïdes, an dessen Dreipersönlichkeit noch der dreiköpfige Geryones, Laokoon mit seinen beiden Söhnen, der dreiköpfige Kerberos, der Zeus Triophthalmos oder Triopas, der Hermes Trismegistos, die drei Totenrichter u. a. erinnern. Dem dreigestaltigen Herrscher der Toten entsprach natürlich eine dreigestaltige Herrscherin der Ferne (Hekate) oder Unterwelt oder die geschlossene Dreizahl der (ersten) Musen, Chariten, Eumeniden oder Semnai (Semne = Se-mna oder Se-mene[1]), Moiren, Minyaden, Gorgonen,

[1]) Ähnliche Bildungen sind Se-mele (= melia, malia), Se-lene, Semiram-is u. a. Die Vorsilbe se, si, s- (vgl. germ. su) bedeutet, wie aus Se-leukos = Za-leukos zu erschliefsen ist, wohl ursprünglich soviel wie Zeus, Zan und bezeichnete die Göttlichkeit der betreffenden Person oder des betreffenden Gegenstandes.

Seirenen u. a. Die älteren Kulte zeigen statt der drei Personen noch Beinamen z. B. für Hera die Namen Nymphe, Teleia und Chera.

16) Sowie der Gott der zeugenden Feuchte und der lichten Wärme durch ihre ὕβρις sündigen und sich durch das »Zuviel« den Tod bereiten, so schafft auch der Wachstumsgott, d. h. der als Gott gedachte Wachstumstrieb, sich selbst sein böses Schicksal durch seinen Übermut. Nicht in das Unendliche darf der Wachstumsgott sich entwickeln, denn sonst würde er des Himmels Höhen selbst erreichen und alles auf der Erde überwuchern. Auch diesem übermütigen, hoffärtigen Streben, dieser »Sucht nach Herrschaft«, dieser »Vergewaltigung der Erdgöttin« mufs durch den »Tod« d. h. die Verweisung in die Aufsen- oder Unterwelt, die nachher oft zu einer Erhöhung in eine Überwelt oder einer Verstirnung werden kann, ein Ziel und Ende gesetzt werden. Durch den eigenen Vater oder den Vatersbruder, durch seine Mutter oder Pflegemutter d. h. die Gottheiten der sommerlichen Jahreszeit oder die Jahresallgottheit wird das Wachstum dem Tode geweiht und wird so der Tod selber. Als Vertreter des Wachstums und mithin als Erster aller »Gewachsenen« verlangt er, dafs alle sein Schicksal teilen und ihm in den Tod als ihrem Archemoros (Archelaos, Agesilaos, Learchos u. s. w.) folgen und ihm gleich werden, sich mit ihm in seines Vaters Hause vereinigen. Unabwendbar ist dies Schicksal, aber doch aufschiebbar durch Besänftigung des wegen seines grausamen Todes Zürnenden. Sühnopfer heischt er, wirkliche und sinnbildliche Menschenopfer, und gilt deshalb oft geradezu als Menschenfresser oder tückischer Riese. Unter denselben Formen, unter denen man den Tod des Wachstumsgottes erfolgt dachte, liefs man auch gewöhnlich die Sühnopfer verenden. Durch seinen Eingang in die Unter- oder Aufsenwelt war er zum Richter der Lebendigen und der Toten und zum Herrn aller menschlichen Schicksale geworden. Der Gerichtete wird selber zum Richter; seine Opfer- und Grabstätte wird zur Malstätte, an welcher zur Sühne für seinen Tod die Verbrecher oder Gefangenen das Leben lassen müssen. Aber die Malstatt ist ursprünglich eine Mahlstätte, an welcher der Wachstumsgott gemahlen und als Mahl verzehrt worden ist (vgl. κρῖ und κρίνω, »jus« (Brei) und »jus« (Recht), Ding (Dingstätte) und Dinkel). So wird sein Grab der erste Herd und Altar einer Genossenschaft oder Gesellschaft[1]), der Mittelpunkt einer Gemeinde, ihr Temenion (Temnos, Temenos, Tomaros, Temesa,) ihre Burg oder ihr Capitolium, in deren Grundfesten man sich das unvergängliche, stets frische Haupt

[1]) vgl. sanskr. piṇḍa oder śrāddhā und die Vereinigung der sapiṇḍa und germ. chrenechruda oder chamchrōda. Chrōda ist das Totenopfer, ist ein Nachbild des geopferten Wachstumsgottes, der selber Chrodo (vgl. Roland) war. Näheres bei A. Holzmann, Germ. Altertümer. 1873, S. 214.



des Wachstumsgottes als Bürgschaft ewigen Bestehens ruhend dachte (vgl. die in die Grundfesten der Burgen eingemauerten Kinder).

17) Unendlich mannichfaltig sind die Formen, unter denen die Mythen den Tod des Gottessohnes uns erzählen: er soll »geopfert« werden und wird im entscheidenden Augenblicke »entrückt« und »gerettet«, was aber dennoch einem Eingang ins Jenseits, also dem Tode gleichzusetzen ist (Phrixos); er fliegt mit wächsernen Schwingen gen Himmel und stürzt ins Meer (Ikaros); er fährt auf des Vaters Wagen, verliert die Herrschaft über die Rosse und wird in die feuchte Tiefe geschleudert (Phaethon); er wird als Wagenlenker vom Wagen ins Meer gestürzt (Myrtilos); er wird von seinem Lehrmeister, dem er es in der Kunst zuvorzuthun beginnt, vom Felsen gestofsen oder sonstwie umgebracht (Talos, Kalos); er wird von seinem Nebenbuhler, der eigentlich sein Vater oder Vatersbruder ist, zu irgend einem gefahrvollen Unternehmen in die Ferne gesandt (Jason, Bellerophon); er wird von seiner Stiefmutter verleumdet und vom Vater getötet (Hippolytos); er wird durch ein Versehen getötet (Hyakinthos); er hat kühn zum Wettstreit herausgefordert und erliegt seinem Gegner (Marsyas, Thamyris); er wird getötet, gekocht, zur Speise vorgesetzt und vom eigenen Vater verzehrt (Pelops, Söhne des Atreus) u. s. w. In den meisten Mythen findet der Wachstumsgott sein Ende im Wasser, weil der Zeugungskeim wieder in das Wasser zurückkehren mufs, in dem er zuerst wirksam sich gezeigt hat, weil alles Leben aus dem Wasser ersteht, und der Wachstumstrieb in der Feuchte verborgen ist. Stellen, wo Flüsse in der Erde verschwinden und unterirdisch weiter fliefsen, galten als besonders heilig und für Orte, wo der Wachstumsgott in das Totenreich abgestiegen sei (vgl. Marsyas Katarrhaktes, Anchuros, Asterion, Curtius).

18) Die sommerliche Erdgöttin ist bei der Opferung des Wachstumsgottes vorzugsweise beteiligt und sie gilt deshalb auch als die grofse Opferpriesterin, Müllerin und Bäckerin. Nach dem Tode des Wachstumsgottes wird sie ebenfalls aufsenweltlich und stürzt sich meistens ins Wasser, wo sie sich mit ihrem Sohne vereint und vermählt, da der Sohn im Wesen des Jahresalten aufgegangen und diesem wesensgleich geworden ist. So steigt Hera Chera in den Kanathosquell; Demeter ist eine Lusia; Aphrodite wohnt als Urania in den Schäumen des Meeres; Leto mufs bei Poseidon verborgen weilen; Artemis ist eine Diktynna oder Britomartis; Athena ist Aithyia und stürzt als Agraulos ins Meer; Skylla, eine Erscheinungsform der Athene, wird gleichfalls ins Meer gestürzt und umschwimmt das Schiff des Minos; Aërope, Penelope, Auge, Ino erleiden gleichfalls Meeresstürze; Helle sinkt vom Widder herab in den feuchten Tod; Hero auf dem Turme (= Hera Akraia) folgt dem Geliebten in das nasse Grab; Io

und Europa auf dem Zeusstier durchschwimmen unendlichen Wogendrang, Alkyone findet ihr Ende im Meere, Helena wird im Bade erdrosselt und dann zu einer hilfreichen Wassergöttin (wie Leukothea, Athene, Artemis, Aphrodite); Derketo-Semiramis-Atargatis wird zu einer Fischgöttin; die rhodische Halia sucht den Tod in den Fluten u. s. w. Dieser Meeressturz der Erdgöttin nach der Opferung ihres Sohnes deutet den Beginn der winterlichen Zeit mit ihren Regengüssen und Fluten an. Die Erdgöttin wandelt ihr Wesen und wird zur Winter- und Wassergöttin, der Herrscherin der aufsenweltlichen Fluten, aus denen alles Leben kommt, in die aber auch alles Leben zurückkehren mufs. Aus diesen Fluten steigt die Erdgöttin im Frühlinge jung und jungfräulich, als eine liebreizende, buhlende Dirne wieder empor um mit dem gleichfalls wieder jung gewordenen Himmelsgott hinter Wolkenhüllen auf Bergeshöhen oder einsamen Inseln zu buhlen und mit ihm das Wachstum von neuem zu erzeugen. Sie wird verdrängt[1]) durch ihr Gegenbild, die reife, der Buhlerei abholde, das Gesetz oder die Ehe bringende sommerliche Erdgöttin, welche bei ihrem Erscheinen allein die Herrschaft im »Hause« d. h. in der Menschenwelt als Frau beansprucht. Sie vernichtet tückisch ihre Gegnerin, die sie als Kebsin oder wilde Buhle behandelt, die aber im Grunde sie selber ist, nur unter anderem Namen, in anderer Form und mit andern Aufgaben betraut. Sie ist das Vorbild aller irdischen Ehefrauen. Sie hat durch Opferung ihres Sohnes die Menschen zu einer festen Genossenschaft vereint, hat ihnen eine feste Statt oder Stadt am Opferherd und Grabe ihres Sohnes gegeben, hat das erste Gesetz, die »Ehe«, verkündet und die erste Mahl- und Malstatt gegründet, das erste Opfer als Priesterin dargebracht; sie hat das Haus gezimmert, aber auch das häusliche Leben ziemlich gemacht; sie hat als die grofse Messerin den Menschen das Mafs gebracht und alles allen ziemlich zugemessen. So ist sie die Städtegründerin und Landesmutter für jede Gemeinde das ewige, göttliche Urbild der irdischen, vergänglichen Landes- und Volksmutter, die nur im Auftrage der grofsen Mutter den heiligen Herd der Gemeinde hütet, die jedem Mitglied der Familie oder des Stammes das Seine zuteilt, die in Nachahmung der Göttin, deren Haupt der Mond oder ein Sternenkranz schmückt, die Binde oder Krone, also den Reif der Herrschaft sich um die Stirne legt.

19) Der Gott der dunkeln zeugenden Feuchte (oder, wo ein solcher

---

[1]) Auch die Vertreterin der zeugenden Feuchte findet naturgemäfs ihr Grab im Wasser. Vielfach auch geht dem Wassersturz der Erdgöttin ein Erhängen vorher z. B. bei Helena (vgl. Arachne, Erigone, Jokaste, Artemis Apanchomene, Hera mit den beiden Ambossen an der Kette schwebend, Phaidra, Antigone).

nicht unterschieden wird, der Jahresalte) und der Gott der reifenden lichten Wärme werden als feindlich gegeneinander auftretend dargestellt. Der Sommergott insbesondere übt böse Tücke um seinen Bruder (bezw. seinen Vater) zu verderben: er beschleicht ihn bei seinen Zeugungsakten und entmannt ihn; ringt mit ihm und verstümmelt ihn, schleudert Berge auf ihn, läfst ihn in eine feurige Grube fallen, wirft ihn in den Tartaros und peinigt ihn dort, verwandelt ihn u. dgl. Anderseits wird aber auch dem Sommergott durch den im Wesen des Allgottes ruhenden und diesem wesensgleich gewordenen Gott der Feuchte oder durch den Allgott selber oder in dessen Auftrag durch den nach seinem Opfertode in das Reich der Aufsen- oder Unterwelt eingegangenen, seinem Erzeuger wieder einverleibten und zu einem Wasserwesen gewordenen Wachstumsgott (vgl. Telegonus) ein schlimmes Ende bereitet: er wird in einen Wolf verwandelt d. h. dem Jahresalten einverleibt, wird von Pferden zerrissen, von Blitzen niedergeschmettert, mufs in die Verbannung gehen, nach Troia ziehen, wird in eine Höhle oder den Tartaros eingesperrt, in Schlaf versenkt u. s. w. Oft auch scheidet er freiwillig und friedlich, wenn er fühlt, dafs seine Zeit gekommen ist, wandert nach dem Totenlande Epirus, sucht die Verbannung auf, oder er wird alt und schrumpft schliefslich zusammen zu einem Heimchen, einem Lebenskeim der Aufsenwelt wie Tithonos (vgl. Thon, Thonis, Thoas, Thoosa). In der Art und Weise, wie sie den Gott der Feuchte, den Wachstumsgott und den Gott der sommerlichen Jahreszeit nebst ihren weiblichen Gegenbildern aus der Herrschaft über Menschenwelt scheiden lassen, zeigen die Mythen eine unendliche, der Natur ihres Landes und Volkes entsprechende Mannichfaltigkeit, aber bei dieser unendlichen Verschiedenheit bleibt der Grundgedanke doch immer klar erkennbar.

20) Der Zeitpunkt, wo der Gott der sommerlichen Jahreszeit (in den griechischen Mythen) den Gott der Feuchte verdrängt, sind die Frühlingsgewitter, während in den Herbstgewittern dieser letztere entweder selbst oder durch seinen ihm wesensgleich gewordenen Sohn, den geopferten und toten und dabei doch ungeborenen und wiedergeborenen Wachstumsgott, sich an seinem Gegner rächt, ihn in die Aufsenwelt treibt, in die Unterwelt stürzt oder ihm sonst den »Tod« bereitet d. h. ihn zwingt im Wesen des Jahresallgottes wieder aufzugehen. Der Regenbogen, welcher bei den Gewittern sich zeigt, gilt dann bald als Bogen, bald als Sichel oder Schwert, bald als Schmuck u. s. w.

21) Das Wachstum ist in seinen Erscheinungsformen unendlich mannichfaltig und bethätigt seine unverwüstliche Kraft in Menschen, Tieren, Pflanzen. Jedes dieser Lebewesen ist also eine Erscheinungsform, ein Bild und Sinnbild des Wachstumsgottes, eine seiner Verkörperungen. Ob nun ein menschliches oder tierisches *βρέφος* von irgend

einem Geschlecht oder Stamme als Sinnbild und Benennung der »natio« gewählt oder ob irgend ein Pflanzenwesen dazu ausersehen wurde, blieb sich gleich — es war jedes Tier, jede Pflanze ein Vertreter des Wachstums und des vielgestaltigen Wachstumsgottes. Nahe lag es dem so gewählten und fixierten Bilde des Wachtumsgottes entsprechend sich auch seine Erzeuger in gleicher Gestalt zu denken und im Bilde festzuhalten. In solchen Fällen pflegt die Mythologie der späteren Zeit, welche die mythischen Denkformen der schlichten Vorzeit nicht mehr verstand, von »Verwandlungen« zu sprechen.

22) Der Kult stellte den Wachstumsgott oder seine Erzeuger oft durch wirkliche Bäume (oder Balken, Balkenbilder, ξόανα, Korbgeflechte, Reisigbündel), Früchte, Tiere, Schläuche, Felle, Steinbilder oder Steine, oder sonstige Symbole (Kiste, Kufe, Wagen, Krug, Schiff, Schild bezw. Lanze, Ruder, Stab, Schwert, Scepter u. s. w.) dar. Einem solchen Bilde der Gottheit, das dieselbe gleichsam in die Welt bannte, brauchte nicht für immer die ihm zugeschriebene göttliche Segenskraft innezuwohnen. Unaufhörlich ändert die Gottheit ihre Verkörperungen und Wohnstätten, und was heute noch ihre wunderthätige Behausung ist, kann morgen vielleicht seinen göttlichen Zauber verlieren und ein ganz gewöhnliches Ding werden. Es verschlug in einem solche Falle wenig, dafs die Verkörperung oder das Bild der Gottheit verdarb, zerstört wurde, durch Gewalt oder durch Alter zu Grunde ging. Ward der in der Zeit die Gottheit vertretende und verkörpernde Stammesalte schwach und unfähig, siech und krank, so gab man ihm unbedenklich den Tod oder zwang ihn sich selbst zu töten: er mufste vom Felsen oder der Brücke springen, »Stierblut« trinken d. h. sich selber opfern lassen, sich mit dem Speer ritzen d. h. erstechen lassen u. s. w. Wurde in Ägypten der Apis krank oder alt, so half ihm seine ganze Gottähnlichkeit nichts; die Priester führten ihn fort und stürzten ihn ins Wasser, und ein neuer Apis löste den alten ab. Auf das Alte folgt nach unabänderlichem Naturgesetz das Junge, aber auch dies wird wieder alt und sinkt in dieselbe Nacht und dasselbe Nichts zurück, das seinen »Vater« verschlungen hat. Diese Vorstellung beherrscht die ganze Mythologie und erzeugte den Glaubenssatz, dafs Vater und Sohn, Mutter und Tochter sich gleich seien, dafs der Vater in seinem Sohne, die Mutter in ihrer Tochter doch immer wieder nur sich selber zeugen.

23) Der Gegensatz zwischen den sommerlichen Gottheiten und den Gottheiten der zeugenden Feuchte findet noch einen Ausdruck in den Namen Gorgophone, Aigophagos, Sauroktonos, Taurobolos, Argeiphontes, Kynophontes, Elaphebolos, Pythoktonos u. a. Es richtet sich die feindselige Thätigkeit der Genannten einerseits gegen den Wachstumsgott, der ja unendlich oft in Pflanzen- oder Tiergestalt auftritt, anderseits aber auch gegen dessen Erzeuger, welche eine der Gestalt ihres

Kindes entsprechende Erscheinungsform haben müssen. Oft zieht auch die siegreiche Gottheit der gegnerischen geradezu die Haut oder das Kleid aus und bekleidet sich selbst damit. Indem sie so in das Gewand oder die Haut des bisherigen Beherrschers der Menschen hineinschlüpft, will sie selber fortan ein Laïos, ein Kreon, ein Medon bezw. eine Laïs, eine Kreusa, eine Medusa sein.

24) Vielfach ist mit dieser Schindung (vgl. Athene Koria und ihre Behandlung des (oder der) Pallas und der Gorgo; das Verfahren des Zeus gegen Amaltheia; die Schindung des Marsyas durch Apollon; vgl. auch die Skylla, deren Name auf »Schindung« deutet und wohl ursprünglich Beiname der Athene war) auch eine Köpfung verbunden (vgl. die Enthauptung des Zeus bei der Geburt Athenes, das Köpfen der Aigyptiaden, der Gorgo und Lerna). Besonders in den phrygisch-karischen Diensten ist das Kopfsymbol vorherrschend und demgemäfs auch in den von den letzteren ausgegangenen phönizischen Kulten, deren Mythen die Götter in gegenseitigem Kopfabschlagen wüten lassen. Auch Tomyris (vgl. die Saraparai) ist eine solche Kopfabschneiderin, die das blutende Haupt des (mythischen) Kyros, des gleich Marsyas in einen Wassergeist oder Flufs (Kyros, Kur) verwandelten Wachstumsgottes, ihrem Volke gewinnt und in ihrem Schofse birgt[1]). Der Ur-

[1]) Das Haupt des Kyros gilt ihr als Ersatz für ihren eigenen Sohn, den sie so dem Kyros gleichsetzt, und der ja auch Kyros selber ist. Kyros (vgl. die Mythen von der Göttin Kyrene) ist dieselbe Gestalt, die in anderen Mythen Bormos (Borimos), Horos u. s. w. heifst. Eine christianisierte Erdmutter mit dem Haupt des von ihr geopferten Sohnes ist bekanntlich Veronika = Beronike, Beroe, die durch ihren Namen auf Bormos oder Bermios hindeutet. Die Tomyris erinnert durch ihren Namen in eigentümlicher Weise an die Tomyrer, die Priester des Zeus von Dodona. Die persische Stammessage reicht durch die Namen Kyros, Kambyses und Smerdis jedenfalls in die Gegenden am Kaukasus zurück (vgl. dort den Flufs Kyros und die Landschaft Kambysene = Kambe, Kombe, welche der Kybele gleich ist). Astyages (in dieser Form ist der Name natürlich eine griechische Übersetzung oder Dolmetschung des betr. medischen Worts) bedeutet den Städtegründer. Um eine Stadt zu gründen mufs aber der Wachstumsgott, der den städtegründenden Sommergott dereinst nach alter Weissagung und ewigem Gesetz der Zeiten stürzen wird, geopfert werden, weil nur so eine Genossenschaft gebildet werden kann. Astyages überliefert den Kyros dem Harpagos, dem räuberischen Tode oder dem Sichler der Ernte. Kyros wird aber, wie alle Wachstumsgötter, »gerettet« und aufsenweltlich bei Hirten erzogen und verdrängt den mittlerweile zum Jahresalten gewordenen Sommergott aus der Herrschaft. Mandane, des

sprung dieser Vorstellung ist in der Thatsache zu suchen, dafs alljährlich die Baum-, Halm- und Knollenfrüchte bei der Ernte gleichsam »geköpft« werden (vgl. den phryg. Lityerses, den Kopfabschneider, bei dem Pimpleïs wohnt). Die Schnitter schneiden thatsächlich dem Wachstum den »Kopf« ab, aber dieser Kopf birgt doch so unendliche Lebensfülle in sich, dafs aus ihm eine unendliche Reihe neuer Früchte erstehen kann. Da wo das »Haupt« des Wachstumsgottes ruht, ist das Capitolium, die Schädelstätte, die von der städtegründenden Erdgöttin bei ihrem Opferherd und Altar gegründete »Hauptstadt« des Geschlechts, des Stammes oder Volkes.

25) Nach der Opferung ihres Sohnes vereinigt sich mit ihm die Erdgöttin und »vermählt« sich ihm (vgl. Arkas am Altar der Hera bestattet; Nyktimos bei Gaia; Dionysos bei (Thetis, Ariadne oder) Semele im alkyonischen See; der Minotauros-Asterion bei Europa oder Pasiphae; Telegonus-Telemachos bei Penelope-Kirke; Attes in der Höhle bei der Kybele u. a.). Der Gott umarmt seine eigene Mutter und zeugt sich selbst in deren Leib (vgl. ägypt. »Ka mut-f« oder auch »men men mut-f« und den indischen Agni, der sich selbst als Stier erzeugt und als Vater in dem unvergänglichen Schofse seiner Mutter sitzt[1]).

26) Alle mythischen Namen sind doppel- und vielsinnig, schliefsen einen »Gegensinn« in sich ein. So kann Lykaios als Licht- oder als Wolfszeus erklärt werden; Laphystios ist sowohl der das Volk rettende als der das Volk verschlingende Gott. Kronos ist der Reifer und Vollender, wird aber anderseits auch als Tod gefafst werden können, weil jede Reife und Vollendung ein Absterben zur Folge hat. Apollon kann der Verderber wie der Retter sein; Perseus ist entweder

---

Astyages Tochter, ist deutlich als Baum- und Quellmutter gekennzeichnet; ihr Name weist auf Ma und (Da oder) Dan, sodafs derselbe das zur Zeit der Zeugung zu einem Wesen vereinte Götterpaar Ma und Dan (= Zeus, Zan, Tan; vgl. Tanis, Tanaïs u. s. w.) bezeichnen kann. Ihr Gemahl ist wie alle Göttersöhne ein Mann niederer Herkunft, ein Dienstmann, ein Knecht; »Ky-axares« (araxes?) weist auf »Zeugung« (κύειν) und den das Wachstum zeugenden Flufs Araxes hin. Kyros im Schlauch oder Schofs der Tomyris ist Kambyses, der bei der Kombe oder Kambyse (Kambysene) weilende Wachstumsgott. Der Name der Massageten (Masa-geten) deutet vielleicht auf den Masis (Ararat) und die Erdmutter (Ga, Gatis) hin (vgl. Tay-getos; Atar-gatis als ähnliche Bildungen).

[1]) Tannhäuser bei Frau Venus ist ein germanisches Nachbild dieser Vorstellungen. Mit seiner Mutter zusammen finden wir den Wachstumsgott noch in seiner tiefsten Erniedrigung als Teufel mit seiner Grofsmutter.

der Bringer oder der Zerstörer; Athene ist Leïs oder Leïtis, die Mutter des Volks und Spenderin des Getreides aber auch die »Räuberin« des Lebens. So ist auch in der germanischen Mythologie Wodan (Wode, Ode) sowohl der »Gode« als der »Dode«; er ist sowohl der »Gänger«, das wandelnde Jahr, als auch der »Wütende«, der, wie Kronos die Kronionen, seinerseits das wütende Heer der Toten und Ungeborenen führt. Frau Holle oder Hulda ist gut und »hold« und doch wieder die gar Unholde und Alte, eine tückische »Olde« oder «Olle«. In der Natur aller Götter liegt dieser Zwiespalt des Guten und Bösen, des Schönen und Häfslichen, des Jungen und Alten, des Lebens und des Todes, des Lichts und der Finsternis, welcher erst in der Aufsenwelt geschlichtet wird und zur Ruhe kommt. Der sog. Euphemismus hat ebenfalls keinen andern Ursprung, ebenso auch der von C. Abel an den Urworten beobachtete »Gegensinn«. Weil die Gottheiten und ihre Gaben zugleich gut und böse, heilbringend und verderblich sind, suchte man dadurch, dafs man nur ihre guten Seiten und Eigenschaften hervorhob, sich der Einwirkung ihrer schlimmen Eigenschaften zu entziehen und sie gnädig zu stimmen.

27) Da die Sommergötter als Städtegründer und Erfinder aller das Leben erhaltenden und verschönernden Dinge gelten, und alle ihre den Menschen so wohlthätigen Werke nur durch eine listige Berückung des ihnen an physischer Kraft überlegenen, aber unbehülflichen, rohen und riesigen Gottes der Feuchte oder des Jahresalten, der dann immer auch dem Tode gleich ist, vollbringen können, so werden dieselben alle als arglistig, gleifsnerisch und zu tückischen Thaten aufgelegt dargestellt. Als Opferer des Wachstumsgottes und erste vorbildliche Priester sind sie gewöhnlich von Wesen gleicher Art, Personificationen und Vervielfältigungen ihrer Thätigkeitsäufserungen als ihren Opferhelfern umgeben (Korybanten, Telchinen, Lykaoniden, Titanen, Kyklopen u. s. w.). Diese gelten als »Gefährten« (vgl. »die Gefährten« des Odysseus, von denen man in Tübingen und Basel so sonderbare Vorstellungen hat und die auch das Görlitzer Philologenconcil nicht erkannt hat!) und »Diener« des göttlichen Priesterkönigs, dessen irdisches Nachbild der Stammesalte oder Volksvater wurde. Als »Diener« und »Knechte« gelten im patriarchalischen Verhältnis die »Söhne« des Stammesalten oder Familienvaters. Unter ihrer Zahl befand sich aber nur einer, der als echtes und bürtiges Kind galt, im Gegensatz zu den vielen Unbürtigen, und dieser eine und eingeborene Sohn ist das Nachbild des Wachstumsgottes, der Archemoros des Stammes. Die Mithelfer des Gottes der sommerlichen Jahreszeit beim Opfer des Wachstumsgottes gelten, da sie Vervielfältigungen seines Wesens sind, als seine Mitschuldigen. Dieselben teilen Schuld und Schicksale ihres Vaters, Meisters und Führers. In dem die mythischen Vorgänge nachahmenden Kult wird der

den Wachstumsgott opfernde Vertreter der reifenden Sommerzeit durch den die Wachstumserstlinge opfernden Stammesalten oder König, werden ferner die mythischen Mithelfer oder Mitschuldigen des göttlichen Opferkönigs durch Angehörige des Heiligtums (also »Fanatiker«) oft bis in die geringsten Einzelheiten genau dargestellt. Weil die beim ersten vorbildlichen, durch die Gottheit selbst dargebrachten Opfer beteiligten Mithelfer in Raserei (vgl. Mainalos, die Mainaden u. s. w.) ihre That verübten, mufsten auch nachahmend die späteren Opferhelfer rasen und wüten; weil der Gottessohn gegeifselt worden war, wurden am Altar, z. B. in Sparta, Knaben und Mädchen bis aufs Blut mit Ruten geschlagen, oder verwundeten sich die Galler oder Metragyrten, welche auch, weil der Sommergott und sein Weib vor Antritt seiner Herrschaft Bettler gewesen, bettelnd herumzogen; weil beim Tode des Wachstumsgottes unendliche Klage erschollen war, mufsten auch beim Gedächtnisopfer die Hierodulen jammern und sich an die Brüste schlagen (was sie gegen gute Bezahlung auch bei dem Tode von Privatpersonen leisteten und erst später den gewöhnlichen Klageweibern überliefsen). Weil der Wachstumsgott oft als entmannt oder geschlechtslos dargestellt wurde, verschnitten oder beschnitten sich auch die Diener des Heiligtums; weil der Wachstumsgott den Kopf verloren oder schliefslich durch den Tod nur Kopf geworden war, gingen auch die Korybanten (Kyrbanten) auf dem Kopf, oder schnitten die Saraparai Köpfe ab. Weil der Sommergott als ihr Vorbild listig und diebisch gewesen war, nahmen es auch die nachahmend ihn darstellenden Diener des Heiligtums mit dem Eigentum und der Ehrlichkeit nicht genau. Auch die »ehebrechende« Erdgöttin hatte solche Nachbilder in den Hierodulen, die um nicht hinter ihrem Vorbilde zurückzubleiben, sich gleichfalls preisgaben und um Geld verkauften. Vielfach wird in den Mythen berichtet, dafs die Erdgöttin Ehebruch begangen zur Erlangung eines kostbaren Schmuckstückes, z. B. Aërope für den goldenen Hund, Eriphyle, »das schandbare Weib«, das den Gemahl hingab um goldenes Kleinod; Prokris für einen goldenen Kranz; selbst die germanische Frigg ist von dieser Schuld nicht frei. Daher kommt es, dafs fast alle Namen für Lüstlinge, Dirnen, Diebe, Schalksnarren, Schinder, Galgenvögel u. s. w. mit dem Kult und mit Götternamen zusammenhängen.

28) Den Tod des geopferten Wachstumsgottes zu sühnen wurde ferner aus der Zahl der Diener des Heiligtums ein Sühnträger gewählt, auf dessen Haupt die ganze Kultgemeinde ihre durch die sinnbildliche Opferung des Wachstumsgottes aufgeladene Mordschuld zusammenhäufte. Auf dieses »Caput sceleratum« wurde dann unter den gräfslichsten Fluch- und Schimpfworten, die ebenfalls dem Kult ihre Entstehung verdanken, die ganze Schuld der Genossenschaft gelegt. Zuerst tötete man wohl den Sühnträger, besonders wenn er ein

Missethäter, ein Kriegsgefangner oder gekaufter Sklave war. Später liefs man ihn den Tod nur bildlich erleiden z. B. die attischen φαρμακοί, oder sand teihn ins »Jenseits«, d. h. man verbannte ihn aus dem Lande auf immer oder auf bestimmte Zeit (vgl. den Dienst des Lykaios, des Laphystios; auch die germ. »Recken« und die ältesten »Ritter vom Stegreif« verdanken solchen Kulthandlungen ihr Dasein). Bei besonderen Anlässen fand auch wohl eine Massensühnung durch die Weihe eines heiligen Frühlings oder durch Aussendung einer »gezehnteten« Siedlerschar statt, der dann der geopferte Wachstumsgott in Gestalt eines lebendigen Tiers, einer an einer Stange getragenen Tierhaut oder eines auf einem Wagen mitgeführten Symbols (eines la-barum?) als Archemoros in das »Jenseits«, d. h. eine unbekannte Ferne, welche das Reich der Aufsenweltlichen darstellte, vorbildlich voranzog.

29) Die neuen Siedler trugen in der neuen Heimat noch lange das Bild der Urheimat und Mutterstätte in der Seele und unterhielten mit derselben, soweit die Verkehrsmittel es gestatteten, ein Verhältnis wie zwischen Kindern und Eltern. Aber wenn die Eingewanderten ihren in den neuen Sitzen geborenen Kindern und Enkeln von der fernen Heimat, ihrem mächtigen Volksvater, ihrer Schönheit und ihrem Überflufs erzählten, so war doch der Eindruck dieser Erzählungen bei solchen Zuhörern nur ein oberflächlicher, da nur die Phantasie ihnen dies Bild vor die Seele führen konnte. Für die Kinder und Enkel der Siedler wurde die Heimat der Väter zu einer Mythe und flofs in ihrer Vorstellung zusammen mit dem grofsen Jenseitsreich, in dem ein mächtiger Vater allen Volks herrscht, wo alle Menschen d. h. Stammesgenossen ihren Ursprung haben, zu dem alle zurückkehren müssen, in den Schofs der Urmutter und auf die Knie oder in die Lenden des Urvaters, wo unerschöpfliche Nahrung und endloser Reichtum gesammelt ist. Pflegt doch das Heimweh und die Sehnsucht die Nachteile und Not der verlassenen Heimat und der früheren Lebensweise zu vergessen, ihre Vorzüge tausendfach zu vergröfsern und mit den überschwänglichsten Farben auszumalen! So wurden die Ursitze des Volkes mythisch und wurden den aufsenweltlichen Sitzen des Lebens und des Todes gleichgesetzt. In dieser Weise erklärt sich die Erscheinung, welche H. D. Müller, jedoch ohne sie genau zu erkennen, mit dem wenig zutreffenden Namen »Rückwanderungsgesetz« bezeichnet hat.

30) Mit dieser durch Siedlerzüge und Gründungen von Siedlungen entstandenen Vorstellungen von der Aufsenwelt oder dem Jenseits mischten sich dann der bereits früher erwähnte Glaube an ein Totenreich, welches zugleich das Reich der Ungeborenen, der gestaltlosen Lebenskeime ist. Unter den mannichfaltigsten Formen wurden diese letzteren dargestellt, als kleine Tiere, z. B. als Ameisen (vgl. die Aiakossage), Bienen (vgl. Zeus Melisseus — das Bienensymbol kannten noch die

Germanen, wie der Grabfund von Doornick beweist), Mücken, Fliegen, Grillen, Mäuse, Krebse, Fische, oder als Finger-, Faust- und Däumlinge (Kasermandl, Dreikäsehoch in germ. Sagen), als Stäubchen und Steine, als Körner oder sonstige Früchte, als Fünkchen, Sterne, Augen u. dgl.

* * *

In den vorstehenden dreifsig Punkten sind die bei den verschiedenen griechischen Stämmen und Gemeinden vorkommenden verschiedenartigen Ausgestaltungen und Weiterbildungen der einheitlichen mythischen Grundformel, so wie dieselben durch die Orts- und Zeitverhältnisse, durch ethnische Umwälzungen oder Verbindungen, durch die Bemühungen der Kultpfleger und insbesondere durch die rastlos vorwärts drängende Kultur- und Sprachentwicklung hervorgerufen worden sind, im Wesentlichen zusammengefafst. Im Grofsen und Ganzen gilt das hier Gesagte auch von den italischen, den keltischen, slavischen und germanischen Mythen und Kulten ebenso wie von den orientalischen. Ein Prüfstein für die Richtigkeit der entwickelten Gesichtspunkte ist die Thatsache, dafs vermittelst derselben nicht nur die schwierigsten und dunkelsten Rätsel der Mythologie gelöst werden können, sondern vor allem auch der Umstand, dafs durch dieselben auf die Kult- und Sprachentwicklung ein helles Licht fällt und mancher dunkle Brauch unserer Tage eine Erklärung erfährt.

Zusätze und Berichtigungen.

1) Zu Studie II, S. 100, 103, 104. Wenn hier u. a. O. Athene als Göttin der sommerlichen Jahreszeit bezeichnet wird, so geschieht dies natürlich in dem Sinne, in welchem in Studie I Artemis und in Studie III Hera als Teilgöttin der sommerlichen Jahreszeit erklärt sind. Die Bedeutung dieser Bezeichnung ergiebt sich aus Studie II, S. 104 und Studie IV, S. 180. Die Studien II und IV setzen eine Studie über den Erechtheusmythus voraus, in welchem das Gottwesen der Athene im Sinne der Studie V, S. 31ff. und der Studie VI erklärt wurde. Da ich jedoch die Abhandlung über den Erechtheusmythus wegen ihres grofsen Umfangs kurz vor dem Drucke von der Veröffentlichung ausschliefsen mufste, so konnte allerdings die in Studie II, S. 100 und 103 u. a. O. gegebene Bezeichnung der Athene als Erdgöttin der sommerlichen Jahreshälfte mifsverstanden werden, wenn man es wollte oder den Zusammenhang des Ganzen nicht berücksichtigte.

2) Zu Studie II, S. 99ff. Die hier gegebene Erklärung des Ὧρος als des Bergesalten setzt die dorische Form von ὄρος voraus. Die gewöhnlich gegebenen Erklärungen dieses Wortes lassen sich jedoch mit der von mir gegebenen zwangslos vereinigen, wenn man das Wesen des Jahresalten in Betracht zieht.

3) Zu Studie IV, 169 und V, 32. Das Wesen des Laertes, der zugleich Jahresalter und Gott der zeugenden Feuchte sein kann, erklärt sich aus § 13 (Folge II, S. 254) des »Systems der griechischen Mythologie«.

4) Zu Studie VI, S. 175. Die Zusammenstellung von φῶτες und φῶτα kann bei der engen Beziehung zwischen Licht und Leben nicht wohl beanstandet werden.

5) Zu Studie VI, S. 218. Der Name der Semele bei Hesychius, Ἐγχώ, erinnert an den Namen des Midassohnes Anchuros, der eine dem Gott von Nysa verwandte Gestalt ist (vgl. auch Anchi-ale, Ank-aios, Enke-lados u. v. a.).

6) Zu Studie VI, S. 221 und S. 228—229. Über Atargatis und Ate, welche vielleicht durch ihren Namen sich zur ägyptischen Ma'at

(Mutter Ate?) stellt, ist auch Ed. Meyer, Gesch. des Altert. I, § 208 und § 226 zu vergleichen, wo auch die nordsyrischen Kulte in Bambyke zu Phönizien und Palaestina (Askalon) berührt werden. Meyer läfst allerdings die vorderasiatischen Kulte aus dem semitischen Syrien und Phönizien eingeführt werden, giebt aber zu, dafs diese letzteren Länder sie vielleicht durch Babylon erhalten haben könnten. Nach meiner Meinung wurden durch Siedlerzüge diese Mythen und Kulte aus den Pontus- und Kaukasusländern zunächst nach Assyrien, Babylon und Phrygien gebracht, hier weiter ausgebildet und dann von diesen Kulturstätten durch von ihnen ausgehende Auszügler sowohl nach dem Westen, also nach »Maionien« und »Phoinikien«, als auch nach dem Süden, also nach Syrien, Phönizien, Palaestina und Aegypten verbreitet.

In dem Namen Mabog (Mabbûg) erkenne ich eine Zusammensetzung aus Ma und Bôg, Bûg (= *Βαγαῖος* bei Hesych., altp. baga, skt. bhagas), in Bambyke eine gleiche Verbindung aus Ba und Bûg. Ma und Ba sind Benennungen der Erdmutter, während Bûg oder Bag-aios den Brot und Nahrung spendenden Gott, den Sohn und Gatten der Erdmutter bezeichnet. Demgemäfs ist Mabbûg oder Babbûg (Bambyke) diejenige Vereinigung der Erdgöttin mit ihrem Sohn und Gatten, welche die maionischen Kulte durch Mastaura, Maratha, Minotauros u. s. w. ausdrücken.

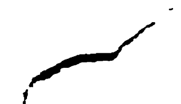
Auf Bambyke (und Babylon?) deutet auch wahrscheinlich der Name Babys hin. Wenn Babys als »Bruder« des Marsyas bezeichnet wird, so verhält sich Babys zu Marsyas wie Polydeukes zu Kastor, Lynkeus zu Proteus, und stellt den »geretteten« d. h. unsterblichen Teil des Gottwesens des Marsyas, den aufsenweltlich gewordenen und ins Totenreich eingegangenen Heros dar, der, da er als der grofse Lebenskeim zugleich uralt und ungeboren ist, auch als Alter (vgl. Attis Papas, Papposeilenos) gedacht werden kann. Das zahnlose, murmelnde Alter in seiner Hülfslosigkeit und die schwache, unmündige, stammelnde Kindheit berühren sich im Leben wie im Mythus sehr nahe. Es kann daher angenommen werden, dafs Babys in Beziehung steht zur Babia, der zu Damaskos verehrten Göttin des Stammelns der kleinen Kinder, d. h. der Mutter der Lebenskeime, und zur *Βαβώ* oder Baubo, die eine ähnliche Gestalt wie Mania, Lamia, Mormo, Alphito, Akko u. s. w. ist. Babys als aufsenweltlicher Herrscher der Toten und Ungeborenen ist eben der Gebieter der als Grummler oder Stammler gedachten Lebenskeime, die noch nicht Menschen sind und also auch noch nicht die Menschensprache reden können (vgl. בָּבֶל confusio, balbutitio).

7) Zu Studie VI, S. 224 Anm. Der Name des maryandinischen Wachstumsgottes *Βῶρμος* mufs, trotz der verschiedenen Quantität, zu dem »phrygischen« (makedonischen) Bermios oder Bormios gestellt werden.

8) Zu Studie VII, S. 254 Anm. Die Darstellung der Erdgöttin unter dem Bilde einer Gans erklärt auch die Sage von der Capitolsrettung durch Juno, die jedenfalls unter dem Bilde einer Gans ursprünglich verehrt worden ist. Von ihrer »Rettung« des Capitols ist dasselbe zu halten wie von der Rettung Tegeas durch Marpessa Choira. Juno ist aber ohne Zweifel nicht nur »Retterin«, sondern auch »Gründerin« des Capitols gewesen und hat hierbei jedenfalls dieselbe Rolle gespielt wie überall die Erdgöttin bei Gründung einer um einen Opterherd gescharten Genossenschaft oder Gemeinde. Die Sage von der Schildjungfrau Tarpeja, der Brauch der Felsenstürze, das frischblutende Haupt u. v. a. lassen den ursprünglichen Kult noch ahnen. Der Name »Manlius« erinnert übrigens in verdächtiger Weise an Manius, den Manenvater, und legt die Vermutung nahe, dafs der Mythus irgend eine spätere geschichtliche Persönlichkeit des Namens mit seinen Ranken umsponnen hat.

Inhalt der ersten und zweiten Folge.

ERSTE FOLGE.



III. Prometheus. S. 121—164.

ZWEITE FOLGE.

V. Antikritik und Weiteres über den Odysseusmythus.

VI. Danaïden und Gorgonen. S. 133—230.

Druckfehlerverzeichnis.[1])

I. Folge. S. **8**, 29. l. Frevel sind Begriffe — S. **9**, 22. Auch dafs er — S. **10**, 32/33. Erato-sthenes — S. **11**, 7. — »Zeus nahm — S. **11**, 17. nichts Seltenes — S. **12**, 29. ein vaterlandsloser, geächteter — S. **13**, 26. dem dürren Baum — S. **13**, 33. wo die Ursprünge — S. **14**, 24. handelte, — S. **14**, 27. ausdrücklich — S. **16**, 5. derselben — S. **16**, 8. versagen, und — S. **16**, 27. ihren Ursprung — S. **17**, 5/6. Landes im Wesentlichen — S. **18**, 16. die ebenfalls — S. **18**, 31. So blieb — S. **19**, 8. zusammengebundene — S. **20**, 4. geübten Einflüsse — S. **20**, 19. ist und auch als Eponym — S. **21**, 23. insbesondere — S. **22**, 8. als die das Unmögliche — S. **22**, 18. Tiberius' Zeiten — S. **23**, 8. Ägyptern — S. **23**, 13. Stufen (auf denen . . S. **23**, 16/17. umkleideter Stämme dargestellt wurde,) bis — S. **24**, 1. infolge — S. **25**, 15/16 unter der Ficus Ruminalis, die geradezu als nährende Mutter zu fassen ist, und deren Name — S. **26**, 6. aufs engste — S. **26**, 12. in die Quelle — S. **26**, 14. unter strömendem — S. **27**, 21. zu denken — S. **27**, 23. so wie die — S. **27**, 27/28. willkürliche und rein — S. **28**, 29. infolge — S. **29**, 7. trockenen, reifenden — S. **30**, 18. je mehr es — S. **30**, 25. Sie betrachtet — S. **31**, 16. letztere — S. **31**, 33. Es ist diese — S. **33**, 1. Hoheitsmerkmal — S. **33**, 6. Menschengeschlechts — S. **33**, 9. hätten, ab- —. S. **33**, 13 in der Ἄρκτος — S. **34**, 23/24. Adristas (dessen Name schwer zu deuten ist), während — S. **36**, 15. beliefs ihr die — S. **38**, 28. Akarnanien — S. **41**, 8. zweifellos — S. 42, 1. haben hier eine — S. **45**, 28. ausgewählt, und dafs — S. **45**, 31. heimischen Sage — S. **48**, 23. Acheloosthal oder an —

[1]) Infolge der durch bestimmte Umstände gebotenen grofsen Beschleunigung des Druckes wie infolge einer mifsverstandenen Anordnung betreffs der Korrektur, die noch zu dem während einer Ferienreise vorgenommen werden mufste, ist die erste Folge dieser »Studien« leider durch eine sehr grofse Zahl von Druckfehlern entstellt.

S. **49**, 3. **61**, **26**. **66**, 23. **107**, 21. **121**, 25. **128**, 31. **126**, 10. **140**, 8. **140**, 34. **144**, 10. **171**, 28. **178**, 31. **190**, 29. **213**, 6. **214**, 24. l. **Hyperboreer** (n) — S, **49**, 19. als einen aufsenweltlichen Flufs — S. **49**, 33. sowie alle Lebenskeime bergenden Uralten — S. **51**, 31, Obmann — S. **52**, 21. wohl die eine wie die andere Deutung — S. **55**, 8. Ungeborenen. Die — S. **55**, 24. und zu der jeder — S. **56**, 8/9. mit dem Tode — S. **57**, 9. liefsen, trat — S. **59**, 14. mit diesem durch — S. **60**, 24. läfst die — S. **60**, 36. Gegner — S. **61**, 4. Artemis Lykaotis — S. **61**, 7. werden durch — S. **61**, 14. Vertreter — S. **61**, 35/36 verderb- lichen — S. **62**, 10. der ihm zu — S. **62**, 22. Glaubenssatz — S. **69**, 27. nachdem er der durch — S. **69**, 30 sich zu einer Gemeinschaft von selbstbewufsten — S. **70**, 7. als einem unsterblichen — S. **72**, 18. Phrixos — S. **73**, 34. zu Akraiphnion — S. **75**, 5. so dafs hier — S. **75**, 22. einfach — S. **79**, 11. Staatsfamilie, zu betreten — S. **86**, 2. ohne Kampf und Mühsal — S. **89**, 24. **Etonos, der Ahnherren thrakischer Völkerschaften** — S. **90**, 29. wesensgleich; ihre Namen sind Beinamen — S. **91**, 20. Atha-mas — S. **93**, 30. bei welchem man die — S. **93**, 35. in seinem Sohne — S. **98**, 16. gefeiert wurden. — S. 100, 34. (vgl. Zeus Polieus bei Paus. I, 24, 4, sowie die Wörter — S. **102**, 16. Alalkomenai — S. **103**, 32. 2) Als — S. **104**, 16. Jungfrauen — S. **105**, 30. den geographischen — S. **106**, 13. in krassem — S. **106**, 28. Vorgang, den — S. 111, 14/15. »mifsbrauchte« und den Menschen verriet, indem er seinen — S. 116, 34. Pelarge, den — S. 118, 30. sah, wie — S. **122**, 14. »Gaiasohn« — S. **122**, 19. Aufsen = — S. **122**, 33. sommerlichen — S. **126**, 16. rückkehrt — S. **128**, 36. kann, wenn — S. **136**, 18. betreffender Geheimnisse — S. **140**, 10/11. so ist auch des Prometheus Aufenthalt am Kaukasos nicht mit Peinigungen — S. **145**, 21. Hekate, welche — S. **145**, 25. »**Phaëthon**« — S. **148**, 20. **Herrschen** — S. **150**, 4. Thelxion — S. **151**, 5 u. 7. ägyptischen — S. **152**, 6/7. Stier sein, dessen Gestalt oft .... annehmen — S. **154**, 12. Weltherrschaft — S. **156**, 35. rechtmäfsiges Gemahl — S. **158**, 23/24. Mutter Erde ihr Beilager — S. **159**, 3. des Zeus, der Verrichter — S. 161, 26. der »Zerrissene«, ist — S. **164** 9. *σπλάγχνον* — S. **166**, 19. d. h. — S. **166**, 93. Sch fse, dem — S. **169**, 5/6. Bettler vor dem Saal — S. 170, 13. Hermes, und — S. 170, 30. kommt, noch — S. **172**, 3. Odysseus — S. **172**, 19. machen mufs. — S. **173**, 7. gewöhnlich den — S. **174**, 9. Pene- — S. **175**, 6. Freiern — S. **175**, 31. länger, so — S. **176**, 19. Quelle, Damasippos — S. **176**, 20. sämtlich vieldeutige — S. **178**, 31. (Troia), — S. **178**, 34. 1. Mose. 37., und — **179**, 1. die Gattin war — S. **179**, 3. Hermes, der — S. **179**, 24. ist. Dieser — S. **180**, 12. sommerlichen — S. **180**, 31. um zu begründen — S. **186**, 29. ihr *εἴδωλον* — S. **186**, 35. Beroe und — S. **188**, 21. schützen kann und — S. **188**, 32. im Jahreskreislauf — S. **189**, 19. Sohnes, des — S. **190**, 6. Hermes,

dem Götterboten, — S. 190, 16. gesellt, sowie dem — S. 191, 5. zur Bezeichnung. — S. 195, 3. Troia, — S. 196, 22. unter schlimmem — S. 197, 21. dargestellt — S. 197, 25. als »den scharflauernden« — S. 197, 36. um des Besitzes — S. 198, 25/26. Aigophagos in Lakonien — S. 199, 17. Hermes Ithyphallikos — S. 199, 30. Bedeutung abgelösten — S. 202, 29. durch deren Anlegung . S. 204, 21·22. Der gemeinsame Ausgangspunkt — S. 208, 21. der sogenannte — S. 211, 7. »heiligen Lenz« — S. 212, 16. begleitete — S. 213, 15. Auszüge »gottgeopferten — S. 214, 23. Greise — S. 215, 4. schimpflich, und — S. 215, 25. Kuretis auswanderten — S. 221, 4. schichten könnten. — S. 222, 4. Gewaltthätigkeit — S. 224. 12. (Apollod. II, 1, 5), — S. 224, 27. (Euphemos«), — S. 224, 30. Hand kommt. — S. 226, 2. Insel, im — S. 226, 10. gleichzusetzen, dem — S. 226, 19. Niemandem — S. 226, 35. im Meere — S. 227, 5. frühe nur sinnbildlich — S. 227, 33. Das ägyptische – S. 229, 36. zurückkehrenden Achäern — S. 230, 28. zu sein scheinen – S. 233, 5. blitzschleudernde — S. 234, 7. überbrückbaren — S. 234, 18. Seligen, und -- S. 234, 24. Euploia und Artemis — S. 237, 20. werden. Ein — S. 244, 15. lebensbringenden — S. 244, 26. Ptoliporthes — S. 245, 1. im Bettlergewand — S. 245, 5. Zeit, wo — S. 245, 18. mitbringt, und — S. 246, 31. Kuckuck —.

II. Folge. S. 12, 36. Unglück der Menschen — S. 14, 24/25. »Menschen des Plato« — S. 17, 2/3 Gewitter-maid — S. 22, 14. das τέμενος — S. 23, 28. Kulturträger, — S. 24, 20. gleich und nur — S. 25, 26. Die vielen bei den — S. 26, 33. Ihrer Auffassung vom — S. 28, 24. was bedeutet der Eid der Freierschar — S. 29, 37. des Mythus auch bei — S. 34, 40. Gaben der Aufsenweltlichen — S. 35, 30. dem Fürsten — S. 36, 9. hinabsteigt, ist — S. 39, 30. C. Abel — S. 41, 8. Hesiod). Sowie — S. 39, 10. Porphyrion), so — S. 44, 6. scheuend — S. 45, 29. Götterlager sind — S. 46, 31/32. Trito-geneia — S. 49, 21. ἡ μυῤῥίνη — S. 53, 30/31. zur grofsen Entrüstung der allweisen Tübinger Kritik — S. 60, 29. denken und uns — S. 65, 18. Muttererdenschofs, mit — S. 76, 1. Sohnesopfer, aufsenweltlich — S. 77, 13. Odysseus ist,) durch — S. 82, 9. Choira, sich — S. 84, 7. Alphito). — S. 88, 5. einer Gründung — S. 95, 7. Erdgöttin, dem — S. 95, 31. musischen, haben — S. 95, 36. verfalle. Auch — S. 97, 31. Steuer, — S. 99, 17. schöne, strenge — S. 101, 24. argivischen, sondern — S. 104, 22. geflügeltem — S. 104, 35. Menschenwelt. Deutlicher — S. 105, 10. Delphyne-Python — S. 111, 8. Bruder, sowie — S. 114, 32. Gehülfen beim ersten — S. 117, 11. der (in demselben Sinne — S. 117, 22. sein. Nun S. 118, 27. Schaffnerin, die — S. 119, 5. zu bringen — S. 120, 29. (vgl.

ἶνις, Sohn, Tochter, *ἶνες* Sehnen — S. 123, 33. *πηνέλοψ*, eine — S. 124 18. machte, mufs — S. 124, 20. Landes, gehabt — S. 125, 12. und Gänger sind auch die Lichtspender — S. 126, 12. Ab- und Nachbilder — S. 126, 25/26. eine Menge von Namen erdichteter Herrscher erzeugen — S. 128, 23. flieht, — S. 128, 30/31. Mir-jam (*Μαριάμ*) — S. 137, 29. zusetzen, wo König — S. 140, 19. hinmorden. Es — S. 146, 13. Trieteris, Poseidon — S. 153, 11. »als Bertha spann« bedeutet — S. 158, 16. zurückbringt,) sich — S. 160, 36. Wolkensammler«, ist — S. 163, 1. Hypsipyle, als — S. 163, 11. ruhigen, goldenen, klaren — S. 163, 17. ihn dann — S. 163, 31. מָרָה — S. 163, 32. מוֹרִיָּה — S. 168, 4. Drachen«) — S. 168, 7. Ein Drache — S. 183, 35. als Stier), — S. 184, 26. Zu einem Osiris — S. 187, 34. Stammesalte — S. 191, 7. auf einem Felsen — S. 195, 15. das Wachstum, und — S. 195, 35/36. von ihrer Kuhgestalt als Erinnerung an ihr früheres Wesen nur das »Farrenauge« behält, — S. 196, 7. bezeichnet, und — S. 202, 16. u. s. w.? — S. 210, 30. und dafs Karien — S. 211, 11. mufs,) zu — S. 224, 34 u. 35. auch als Bormos bezeichnet werden. Von einem solchen Bormos sang dann wohl das Bormoslied. — S. 228, 4. Kelainai, sondern — S. 232, 26. **Als stärkster Beweis** — S. 234, 18/19. ansässigen, ackerbauenden — S. 236, 19. so mufs die — S. 243, 3. Speise boten, — S. 251, 22. in der Ilias (**die Stelle XIV, 346 ff. kommt hier nicht in Betracht**) und Odyssee — S. 257, 15 u. 22. neuen, künftigen Lebens — S. 259, 30. beteiligt, und sie gilt — S. 262, 20. in einem solchen Falle — S. 262, 25. oder von der Brücke — S. 267, 3. sandte ihn ins — S. 269, 5. Hera als Teilgöttinnen —.

Druck von Martin Oldenbourg in Berlin, Adlerstr. 5.

BERLINER STUDIEN

FÜR

CLASSISCHE PHILOLOGIE UND ARCHAEOLOGIE.

ZWÖLFTER BAND.

ZWEITES HEFT.

DAS HANNIBALISCHE TRUPPENVERZEICHNIS BEI LIVIUS.

(XXI, c. 22)

VON

E. VON STERN

ORD. PROFESSOR DER ALTEN GESCHICHTE AN DER NEUEN RUSSISCHEN UNIVERSITÄT IN ODESSA.



BERLIN 1891.

VERLAG VON S. CALVARY & Co.

DAS

HANNIBALISCHE TRUPPENVERZEICHNIS

BEI LIVIUS.

(XXI, C. 22).

VON

E. VON STERN

ORD. PROFESSOR DER ALTEN GESCHICHTE AN DER NEUEN RUSSISCHEN UNIVERSITÄT IN ODESSA.



BERLIN 1891.

VERLAG VON S. CALVARY & Co.

Das Hannibalische Truppenverzeichnis bei Livius (XXI, c. 22).

Obwohl es sich in den folgenden Zeilen nur um einen textkritischen Beitrag zu Livius handelt, scheint es mir doch geboten, von vornherein Stellung zu nehmen zur alten Streitfrage über das Verhältnis von Livius' Darstellung der punischen Kriege zum Geschichtswerk des Polybios. Denn wenn, wie im vorliegenden Falle, die Lösung des kritischen Problems bei Livius die Heranziehung und Vergleichung der Parallelstelle bei Polybios erfordert, ist es auch heutzutage noch unerlässlich, für die Behandlung der Einzelfrage eine breitere Basis zu wählen. Ich sage: „noch heutzutage". Denn ich glaube kaum, dass die neueste eingehende Quellenanalyse der dritten Dekade des Livius[1]) eine Einigung der verschiedenen Ansichten über das zwischen den Werken des Livius und Polybios obwaltende Verhältnis herbeigeführt hat oder auch jemals herbeiführen wird. Ja, ich fürchte vielmehr, dass Hesselbarth durch seine Annahme, Coelius habe das Werk des Polybios gekannt und „das Beispiel des Pragmatikers sei im allgemeinen für ihn nicht verloren gewesen",[2]) den Gegnern der von ihm befürworteten Ansicht, Livius habe bereits vom Beginn der dritten Dekade an den Polybios benutzt, eine erwünschte und gewichtige Handhabe zur Bekämpfung derselben geboten hat. Denn diesem prinzipiellen Zugeständnis gegenüber kommt die von Hesselbarth gemachte Einschränkung „dass Coelius das Polybianische Werk im einzelnen

[1]) Hesselbarth: „Historisch-kritische Untersuchungen zur dritten Dekade des Livius." Halle 1889.

[2]) a. o. a. O. p. 663.

ignoriere", wenig in betracht. Die Möglichkeit, dass Livius die Polybianischen Partien der Vermittelung des Coelius verdanke, bleibt bei der Annahme Hesselbarths stets offen und die Entscheidung im Einzelfalle ist bei unserer doch recht fragmentarischen Kenntnis des Coelianischen Geschichtswerkes dem subjektiven Ermessen des modernen Forschers anheimgestellt. Hesselbarth selbst hat nun freilich stets diese von ihm im Auge gehaltene Möglichkeit ablehnen zu müssen geglaubt, aber die Erwägungen, auf die er diese Ablehnung gründet, sind, wie wir unten an einem speziellen Falle sehen werden, nicht einwandsfrei und können es bei dem Mangel sachlichen Beweismaterials auch nicht sein.

Bietet also gerade die von Hesselbarth gemachte Einschränkung seiner Hypothese Blössen für den Angriff dar, so wird dieselbe andererseits in ihrer allgemeinen Fassung allen denen willkommen sein, die aus prinzipiellen Gründen nicht an eine direkte Abhängigkeit des Livius von Polybios glauben wollen und dabei doch kaum noch angesichts der mit siegreichen Gründen erwiesenen Selbständigkeit und Unabhängigkeit, mit der Polybios sein Material formte,[1] an den verschiedenen Quellenschemata festhalten können, die zur Erklärung der Übereinstimmung zwischen Livius und Polybios von Nitzsch, Böttcher, Vollmer, Keller etc. aufgestellt sind.[2] Denn diese Hypothese bietet ja nun den be-

---

[1]) Vergl. Thommen: „Über die Abfassungszeit der Geschichten des Polybius." Hermes 20. p. 196 folg. Luterbacher: „De fontibus librorum XXI et XXII Titi Livii." 1875. p. 25 folg.

[2]) Diese Quellenschemata sind in ihrer Verschiedenheit und in ihren Wandlungen lehrreich. Nitzsch hielt ursprünglich den Fabius Pictor für die Livius und Polybios gemeinsame Quelle. (Allg. Monatsschrift für Wissensch u. Litt. 1854. Kiel.) Später gab er diese Ansicht auf und leitete die Darstellung der beiden aus Silen ab. (Sybels hist. Zeitsch. 1864.) Böttcher nimmt als einzige Quelle des Livius den Coelius an, der gleich dem Polybios den Silen ausgeschrieben habe (Jahrb. f. Philol. Supp. 5. p. 869). Vollmer, der an demselben Grundprinzip festhält, lässt Livius neben Coelius noch Fabius Pictor und Valerius Antias benutzen (Quaeritur unde belli Punici scriptores sua hauserint. Gött. 1872). Offenbar durch die Auseinandersetzungen der beiden letztgenannten Gelehrten bewogen, hat Nitzsch seine An-

quemen Ausweg, dass man, ohne das freie Verfahren des Polybios seinen Quellen gegenüber in Abrede stellen zu müssen, doch an der einmal gewonnenen Grundauffassung festhalten kann, nach der eine direkte Benutzung des Polybios durch Livius in seiner Darstellung der punischen Kriege ausgeschlossen erscheint. Es ist bei dieser Sachlage daher kaum anzunehmen, dass Hesselbarths detaillierte und fleissige Untersuchung Wandlung schaffen und einen Ausgleich der sich diametral gegenüberstehenden Anschauungen über dieses Grundproblem der Livianischen Quellenkritik erzielen wird. Ein solcher Ausgleich kann meines Erachtens überhaupt schwerlich auf dem Wege herbeigeführt werden, den die bisherigen Forscher gewandelt. Es handelt sich nicht mehr darum, die Übereinstimmungen zwischen Livius und Polybios aufzudecken und die Gründe, die für die Entlehnung der einen Darstellung aus der anderen sprechen, von neuem zu beleuchten: denn das Thatsächliche einer solchen Übereinstimmung ist allgemein anerkannt, den schwerwiegendsten Gründen aber, welche für unmittelbare Benutzung des

---

sicht zum dritten Male geändert: in betreff der ersten Bücher der dritten Dekade schliesst er sich vollständig der Böttcherschen Auffassung an, während er für die weiteren annimmt, dass Livius ausschliesslich dem Valerius Antias nacherzählt habe, der sich in seiner Darstellung eng an Polybios angeschlossen (Röm. Annalistik. 1873 p. 17—22). Keller hat dann in seinem Buch „Der zweite punische Krieg und seine Quellen", Marburg 1875, ein einfacheres Prinzip zu begründen gesucht, indem er in Calpurnius Piso den von Livius und Polybios gemeinsam benutzten Autor sieht. Neuerdings hat dagegen A. v. Breska: „Quellenuntersuchungen im 21—23. Buch des Livius", Berl. 1889, der in der Frage nach dem Verhältnis des Livius zu Polybios den Nitzsch-Böttcherschen Standpunkt einnimmt, die Darstellung des Livius wieder in kleinere Abschnitte zu zerlegen versucht; er führt sie auf Coelius, Claudius, Valerius Antias zurück. Schon von vornherein muss die Verschiedenheit dieser Ansichten an ihrer Beweisfähigkeit zweifeln lassen; und in der That sind sie nichts anderes als auf mehr oder minder schwachen Indizien fussende Hypothesen, an deren Richtigkeit zu glauben man doch deshalb nicht verpflichtet ist, weil die Beschaffenheit unseres Materiales es vielleicht nicht immer gestattet, den strengen Nachweis ihrer Haltlosigkeit im einzelnen zu führen.

Polybianischen Geschichtswerkes durch Livius sprechen, wird ein Axiom entgegengesetzt, das Böttcher in folgenden Worten präzis formuliert hat:[1]) Will man die Darstellung des Livius direkt aus der des Polybios ableiten, so ist man zur Annahme gezwungen, dass Livius zwei Quellen sorgfältig verglichen und zusammen gearbeitet hat; „so aber zu arbeiten, war nicht Sache des Livius“. Hier liegt der Brennpunkt der ganzen Streitfrage. Hesselbarth[2]) hat freilich in immerhin dankenswerter Weise das Verhalten des Livius seinen Quellen gegenüber in den Kreis seiner Betrachtung gezogen und ist dabei trotz der ungünstigen Meinung die er von der Methode und Arbeitskraft des Historikers hegt, zum Resultat gelangt, dass dieser seiner jedesmaligen Hauptquelle nicht sklavisch folge und in „gewissem Masse“ eine Vergleichung verschiedener Quellen besonders da vorgenommen habe, „wo er von Fall zu Fall seine Wahl traf.“[2]) Allein es ist zu bedauern, dass Hesselbarth diesen Gesichtspunkt nicht mehr in den Vordergrund seiner Arbeit gerückt hat; einzelne seiner Ergebnisse hätten dadurch bedeutend an Beweiskraft gewonnen, vor der Aufstellung mancher Behauptungen wäre er dadurch bewahrt worden. So bleibt es noch eine notwendige Aufgabe der Quellenforschung, alle Dekaden des Livius unter diesem Gesichtspunkt einheitlich durchzuarbeiten und eine übersichtliche Zusammenstellung aller der Fälle zu geben, wo sich ein Quellenwechsel, ein Durchkorrigieren der Hauptquelle nach einer anderen Vorlage oder ein Kontaminieren zweier Berichte nachweisen oder wahrscheinlich machen lässt. Ist eine solche Arbeit, natürlich unter Berücksichtigung der jedesmaligen Bedingungen, die dem Livius bei der Abfassung der einzelnen Dekaden durch den Stoff und das vorhandene Quellenmaterial gestellt waren, geliefert und hat sie auf vollständige und zusammenfassende Beobachtungen gestützt, den meiner Ansicht nach möglichen Nachweis erbracht, dass Livius, vielleicht gerade weil ihm der grössere historische Überblick fehlte, sich im einzelnen bemüht hat, einen Ausgleich zwischen den verschiedenen, ihm bekannten Darstellungen herbeizuführen, und dass

---

[1]) A. a. O. p. 382.
[2]) A. a. O. p. 683—689.

sich selbst da, wo er auf grössere Strecken hin einer Vorlage folgt, das Bestreben geltend macht, sich in der Gruppierung des Stoffes Selbständigkeit zu wahren und Einzelheiten nach anderen Quellen einzufügen oder zu korrigieren, so wird damit auch jenes oben erwähnte, unter dem deutlichen Einfluss des berufenen Einquellenprinzips stehende Axiom erschüttert und der Hauptgrund hinweggeräumt sein, der bis jetzt verhinderte, dass die richtige Ansicht über das Verhältnis von Livius zu Polybios in der dritten Dekade noch nicht zur allgemeinen Anerkennung gelangt ist.

So wünschenswert es nun wäre, endlich eine Einigung der Anschauungen über die Arbeitsweise unseres wichtigsten römischen Historikers zu erzielen, kann es selbstverständlich nicht Zweck dieses kritischen Beitrags sein, die eben angedeutete Untersuchung durchzuführen. Mir kam es nur darauf an, im Interesse der folgenden Einzeluntersuchung meinen prinzipiellen Standpunkt in dieser Streitfrage darzulegen.

Ich habe es hier mit einem Liviuskapitel zu thun, das von den meisten Vertretern[1]) der Ansicht, Livius habe bereits vom 21. Buch an den Polybios benutzt, stets mit Recht als ein Hauptstützpunkt derselben betrachtet worden ist. Auch Hesselbarth[2]) hat das „berühmte Truppenverzeichnis" zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung genommen. Er bezeichnet den von Böttcher[3]) versuchten Nachweis, dass dasselbe originelle Abweichungen im Vergleich mit Polyb. III, 33 enthlelte, als gescheitert und betrachtet diese Abweichungen, ohne näher auf dieselben einzugehen, als „kleine Irrungen des Livius oder kleine Differenzen in der handschriftlichen Überlieferung der Zahlen". Da aber nicht nur prinzipielle Gegner der obengenannten Ansicht, wie Böttcher, Nitzsch und viele andere, diesen Abweichungen grosses Gewicht beilegen, sondern auch prinzipielle Anhänger[4]) der „direkten Entlehnungstheorie" dieselben für allzu bedeutend erachten, um hier die Dar-

[1]) Z. B. von Peter „Livius und Polybios" 1863, p. 11 und: „Zur Kritik der Quellen etc." p. 89. Wölfflin „Antiochos von Syrakus und Coelius Antipater" 1872 p. 91. Luterbacher a. o. a. O. p. 33.

[2]) A. a. O. p. 1.

[3]) A. a. O. p. 373.

[4]) J. J. Müller: Bursians Jahresbericht 1876 p. 211.

stellung des Livius unmittelbar auf die des Polybios zurückführen zu können, so scheint ein kurzes Verweilen bei dieser Frage nicht überflüssig. Böttcher fusst bekanntlich auf der Thatsache, dass sich in den Texten der beiden Autoren bei dem langen Truppenverzeichnis einzelne Divergenzen in den Zahlen- und Namenangaben sowie Abweichungen in der Reihenfolge der Aufzählung finden, um zum Schluss zu gelangen, dass Livius hier nicht direkt den Polybios eingesehen haben könne, zumal da die langen Zahlenreihen nur ein wörtliches Abschreiben gestatteten. Livius habe vielmehr seine Angaben durch Coelius' Vermittelung aus Silen, der sie den persönlichen Mitteilungen Hannibals verdanke.

Als Hannibal dann später diese Daten inschriftlich fixierte, wurde von ihm eine grössere Genauigkeit in betreff der Zahlen und der Namen der Volksstämme beobachtet, Irrtümer vermieden. Da nun Polybios nach seinem eigenen Zeugnis die Inschrift selbst benutzte, so erklärten sich sowohl die Übereinstimmungen als auch die Abweichungen zwischen ihm und Livius aufs beste. Gegen die Bündigkeit dieser Deduktion hat bereits Weissenborn-Müller [1]) Einwendungen gemacht. Er bemerkt mit Recht, dass die wenigen Zahlendifferenzen durch Versehen der Abschreiber entstanden sein können und dass die Wiederherstellung der gewöhnlichen Reihenfolge in der Aufzählung der einzelnen Truppenkörper bei Livius nicht der Annahme entgegenstehe, Livius habe seinen Bericht unmittelbar aus Polybios geschöpft. Doch macht er dem Böttcherschen Schema insoweit eine Konzession, als er die Möglichkeit zugesteht, dass Livius seine Zahlenangaben Silen-Coelius entnommen haben könne. Ich kann hierin Weissenborn-Müller nicht folgen. Denn unvereinbar mit dieser Annahme ist der Umstand, dass Polybios zweimal [2]) mit besonderer Betonung hervorhebt, er habe die von ihm gegebenen Daten auf der von Hannibal am Lacinischen Vorgebirge aufgestellten Tafel gefunden. Es wäre nach Wölfflins [3]) richtiger Bemerkung unverständlich, warum er so viel Wesens davon mache das Verzeichnis inschriftlich ge-

[1]) Ausgabe des Liv. Band IV p. 54. 8. Auflage.
[2]) III, 33 u. 56.
[3]) Antioch. v. Syrak. u. Coelius. Antip. p. 91.

funden zu haben, wenn es in der auch von ihm benutzten Litteratur längst bekannt war. Böttcher hat freilich eine solche Deutung des Polybioszeugnisses von vorneherein abzuschneiden gesucht und in ihm sogar einen Stützpunkt seiner Hypothese gesehen. Allein die Art und Weise seines Raisonnements ist auch hier weit davon entfernt überzeugend zu sein. Er meint, Polybios habe seine an und für sich schon gut unterrichtete Quelle verlassen, um die noch genaueren Angaben der Inschrift für seine Darstellung zu benutzen. Dass aber diese seine Hauptquelle schon möglichst spezielle Daten enthalten haben müsse, sollen wir daraus ersehen, dass Polybios die Notwendigkeit fühlte sich wegen seiner noch genaueren Angaben durch Anführung seiner Quelle gewissermassen vor dem Vorwurf zu schützen, er habe etwas Ähnliches gethan, wie die Geschichtsschreiber, welche auf eine Glauben erweckende Weise lügen[1]) (Polyb. III, 33, 18). Übersetzen wir diesen geschraubten Satz in einfaches Deutsch, so lässt sich Böttchers Beweisführung dahin formulieren: weil Polybios sich wegen der allzu speziellen und unabgerundeten Ziffern damit entschuldigt, dass es eine urkundliche Anführung sei, so folge daraus, dass bereits Silen, auf mündliche Aussagen des Hannibal gestützt, dieselben speziellen Ziffern (mit einigen ganz geringfügigen Abweichungen) in seinem Geschichtswerk gebracht habe. Wahrlich eine wunderbare Folgerung! Einen leisen Schein von Berechtigung hätte eine solche Argumentation doch nur dann, wenn Silen durchgängig approximative und abgerundete Zahlen gegeben hätte, die Polybios nach der Inschrift zu spezialisieren sich berufen fühlte. Wie aber ein Vergleich von Polybios mit dem angeblich Silen-Coelius ausschreibenden Livius lehrt, müsste ja auch Silen so detaillierte Zahlen, ja sogar eine noch mehr, (870 Balearen), wie die Inschrift gehabt haben. Und nun soll Polybios, weil er an diesem über ein Dutzend Namen und 32 Zahlenangaben enthaltenden Verzeichnis bei Silen vereinzelte Korrekturen nach der Inschrift habe anbringen können, von denen nur die Hinzufügung einiger Namenangaben[2]) als nähere Spezialisierung aufgefasst werden darf, die Absurdität gehabt haben

[1]) A. a. O. p. 374.
[2]) Vergl. darüber unten p. 60 u. 62.

diese kleinen Verbesserungen mit den Worten: οὐ χρὴ δὲ θαυμάζειν τὴν ἀκρίβειαν τῆς ἀναγραφῆς, οἵᾳ μόλις ἂν χρήσαιτό τις αὐτὸς κεχειρικὼς τὰς κατὰ μέρος πράξεις einzuleiten und sich mit Emphase (ἡμεῖς δὲ εὑρήσαντες) auf die Inschrift zu berufen, damit man ihn nicht wegen seines Verfahrens den ἀξιοπίστως ψευδομένοις τῶν συγγραφέων gleichsetze.[1]) Die Worte des Polybios haben nur bei der Annahme einen Sinn, dass vor ihm kein Schriftsteller dieses detaillierte Truppenverzeichnis gebracht hat, und da wir nicht den geringsten Grund haben an der geistigen Zurechnungsfähigkeit des Polybios zu zweifeln oder ihm eine wissentliche Unwahrheit zuzutrauen, so muss es, wie auch Wölfflin und Hesselbarth mit Recht betont haben, als unanfechtbare Thatsache gelten, dass Polybios

---

[1]) Ich bemerke hier nebenbei, dass das ganze Böttchersche Quellenschema auf zwei falschen, oder gelinder gesagt unbeweisbaren Prämissen beruht. Die eine ist seine Überzeugung, dass unserer handschriftlichen Überlieferung eine göttliche Unfehlbarkeit und Autorität zukomme. Schon eine oberflächliche Vergleichung des Puteanus mit den jüngeren Liviushandschriften hätte ihn darüber belehren können, wie sehr gerade auch hier die Zahlenangaben dem Verderbnis ausgesetzt waren: er durfte daher den sich zudem hier aus diplomatischen und kritischen Gründen empfehlenden Ausweg, die wenigen Abweichungen in den Zahlenangaben zwischen Livius und Polybios auf Rechnung unserer Überlieferung zu setzen, nicht als unwissenschaftlich bezeichnen. Die andere unbeweisbare Voraussetzung ist seine Annahme, Hannibal selbst habe sich in seinen dem Silen gemachten Angaben geirrt und diese Irrtümer dann in der 13 Jahre später abgefassten Inschrift berichtigt. Es ist zunächst undenkbar, dass Hannibal diese langen Zahlenreihen mit ihren bis in die Zehner gehenden Zahlenstellen aus dem Gedächtnis und nicht auf Grund schriftlicher Aufzeichnungen dem Silen mitgeteilt haben sollte; wäre das erstere aber wirklich der Fall, so müssten ja gerade die Livianischen Daten grössere Autorität für sich in Anspruch nehmen da diese Zahlen und Namenreihen zur Zeit der mündlichen Mitteilung an Silen noch frischer in Hannibals Gedächtnis haften mussten als bei der nach so langem Zeitraum erfolgten inschriftlichen Fixierung. Und nun vollends Hannibal selbst für einen Irrtum, wie den in betreff der Jlergeten, verantwortlich machen (Böttcher p. 273), hiesse, wie wir unten sehen werden, ihm unerhörte Gedankenlosigkeit aufbürden.

der erste Vertreter der historischen Litteratur ist, der dieses Truppenverzeichnis in sein Werk aufgenommen hat. Es giebt nun freilich an sich noch eine ganze Reihe von Auswegen, durch die man angesichts dieser Thatsache die Behauptung aufrecht erhalten kann, dass Polybios in der dritten Dekade nicht direkt von Livius benutzt worden sei. Man könnte zunächst daran denken, dass Livius selbst die Lacinische Tafel eingesehen habe; allein da Livius an der Stelle[1], wo er von der Einweihung dieser Gedenktafel berichtet, nicht die leiseste Andeutung darüber macht, dass er von ihrem Inhalt Kenntnis genommen, so ist von den Gelehrten der verschiedensten Richtung bündig gefolgert worden, dass Livius sein Truppenverzeichnis nicht persönlichem Studium der Inschrift verdanke; mag man nun dabei mit Böttcher[2]) annehmen, dass die Inschrift zu Livius' Zeit nicht mehr vorhanden war, oder mit Wölfflin[3]) die Folgerung dahin formulieren, „dass Livius vom Vorhandensein der Inschrift zu seiner Zeit keine Ahnung hatte“. Aus dem Schweigen des Livius aber über den Inhalt der Tafel mit Tillmanns[4]) den weiteren Schluss zu ziehen, dass Polybios nicht zu den Quellen des Livius gehört haben kann, ist selbstverständlich unzulässig. Denn dieser Schluss fusst auf der falschen Voraussetzung, dass die Citiermethode und die Gesetze der Kritik, wie sie die Neuzeit ausgearbeitet hat, auch im Altertum massgebend gewesen seien; und Tillmanns ist daher auch den Beweis für seine Behauptung schuldig geblieben, dass Livius seine Angaben aus Polybios nicht hätte entnehmen können, ohne auf die urkundliche Beglaubigung derselben hinzuweisen oder bei seinem Bericht über die Weihung des Lacinischen Tempels das Vorhandensein und den Inhalt der Inschrift zu erwähnen.

Tillmanns erklärt nun seinerseits die Übereinstimmung zwischen Livius und Polybios in dem Hannibalischen Truppenverzeichnis durch die Annahme, dass die Daten der Lacinischen Inschrift durch selbständige Forschung der Annalisten in die römische historische

---

[1]) XXVIII, 46, 16.
[2]) A. a. O. p. 373.
[3]) A. a. O. p. 91.
[4]) Jahrb. für Philol. 1861 p. 846.

Litteratur übergegangen seien und dass Livius sie daher einem seiner römischen Vorgänger verdanke. Diese Annahme hat, wie es scheint, wenig Anklang gefunden, und gewiss mit Recht. Alles was wir vom Charakter der römischen Annalistik wissen, lässt es von vornherein wenig glaublich erscheinen, dass sich ihre Vertreter mit der Erforschung fremdsprachlicher Inschriften und Urkunden abgegeben hätten, und einen besonderen Anhaltspunkt zur Aufrechterhaltung einer solchen Hypothese im vorliegenden Falle giebt es nicht.

Mehr Anspruch auf allgemeine Billigung dürfte dagegen der dritte mögliche Ausweg haben, durch den man sich der Notwendigkeit eine direkte Benutzung des Polybios zu Beginn der dritten Dekade anzuerkennen, entziehen könnte — die Annahme nämlich, dass bereits einer von Livius' Vorgängern das Truppenverzeichnis aus Polybios entnommen und es somit durch Vermittelung einer römischen Quelle in das Werk des Livius übergegangen sei. Nach dem Stand der heutigen Forschung kann es sich hierbei wohl nur um zwei Vorgänger des Livius — um Valerius Antias und Coelius Antipater — handeln. Was den ersteren betrifft, so hat auch Mommsen[1]) neuerdings darauf hingewiesen, dass er den Polybios in der Geschichte des hannibalischen Krieges benutzt habe, „wie es denn überhaupt auch nicht denkbar sei, dass die Schriftsteller der sullanischen Epoche jenes Material verschmäht haben sollten". Es liegt mir fern in eine prinzipielle Diskussion über diese Frage zu treten, allein im vorliegenden Fall lässt sich meiner Meinung nach mit Sicherheit behaupten, dass Valerius Antias einer von Polybios abweichenden Tradition über die Stärke der karthagischen Truppenkörper gefolgt ist. Wie bekannt giebt Livius in dem von der Kritik[2]) arg gemissbrauchten 38. Kapitel des 21. Buches drei

---

[1]) Hermes 20 p. 151.

[2]) Böttcher a. a. O. p. 385 hat in diesem Kapitel den deutlichsten Beweis für die Nichtbenutzung des Polybios von seiten des Livius gefunden. Er urteilt folgendermassen: Wenn Livius hier Polybios vor sich gehabt hätte, der mit Berufung auf die Lacinische Inschrift ein so bestimmtes Zeugnis über die Truppenstärke Hannibals giebt, so konnte er nicht im unklaren darüber sein, welche von den drei Angaben die richtige ist. Dass er dieses Zeugnis nicht zur Abweisung

verschiedene Zahlenangaben über den Effektivbestand des Hannibalischen Heeres beim Einmarsch in Italien. Die Minimalangabe stimmt genau mit der von Polybios[1]) mit Berufung auf die Lacinische Inschrift überlieferten Truppenzahl. Die Maximalangabe

---

aller übrigen Angaben benutzte, zeigt deutlich, dass es ihm nicht direkt vorlag. Böttcher hat durch diese Schlussfolgerung Egelhaaf (Jahrb. für Philol. Sup. X, p. 521) u. O. Hirschfeld überzeugt, welcher letztere (Zeitschr. für öster. Gym. 1877 p. 801 folg.) diese Schlussfolgerung zum Ausgangspunkt für seine Hypothese genommen hat, dass Livius zu Beginn der dritten Dekade den Polybios nur durch den von Brutus gemachten Auszug gekannt habe. Auch Weissenborn-Müllers Anmerkung zum betreffenden Kapitel steht deutlich unter dem Einfluss des Böttcherschen Urteiles. Mit Recht hat schon Peter (Zur Kritik d. Quellen etc. p. 96) dagegen geltend gemacht, dass Livius die Beziehung auf Urkunden überhaupt fern liegt, und Hesselbarth (a. a. O. p. 41) treffend bemerkt, dass die von Polybios gebotenen Ziffern dem römischen Nationalstolz zu niedrig waren. Ich möchte noch weiter gehen und behaupten, dass Livius, vorausgesetzt natürlich dass man an ihn nicht unberechtigterweise den Massstab der heutigen historischen Kritik anlegt, für sein Urteil überhaupt keiner Entschuldigung bedarf. Er fand in seinen römischen Quellen mit Berufung auf gute Gewährsmänner Zahlenangaben, welche die bei Polybios überlieferten Ziffern um das drei- und vierfache übertrafen. Konnte er da als Römer, der für Römer schrieb und dem es natürlich erwünscht sein musste, die Nachricht zu finden, dass die Zahl der Feinde derjenigen seiner Landsleute überlegen war, um so ihre Niederlagen auf die natürlichste Weise zu erklären, mit der heimischen Tradition brechen einer vom Feinde selbst überlieferten Angabe zu liebe, deren Glaubwürdigkeit ihm besonders bei dem damaligen mangelnden Verständnis für die historische Bedeutung inschriftlicher Dokumente nicht über allen Zweifel erhaben scheinen musste. Dass er die Polybianischen Ziffern nicht einfach zu gunsten der röm. Tradition über Bord wirft, sondern die verschiedenen Angaben mit einem „non liquet" nebeneinanderstellt, zeugt vielmehr von seiner Gewissenhaftigkeit als Historiker — beweist aber für die Nichtbenutzung des Polybios nichts. Vergl. übrigens den ganz analogen Fall bei Liv. XXVI, 49.

[1]) III, 56, 4.

übertrifft sogar die Truppenstärke, welche dem Hannibal nach dem übereinstimmenden Zeugnis von Livius[1]) und Polybios[2]) beim Aufbruch aus Neukarthago zur Verfügung stand, um ein erhebliches. Zwischen diesen beiden steht eine dritte Angabe, für die Livius den Cincius Alimentus als Gewährsmann nennt. Seine Autorität würde, wie Livius meint, sehr ins Gewicht fallen, wenn er nicht den Irrtum begangen hätte die Gallier und Ligurer hinzuzurechnen und diese Truppenkontingente als von Hannibal mit über die Alpen geführt zu betrachten. So trifft Livius zwischen diesen drei Angaben keine Entscheidung. Während nun Orosius[3]) sich die höchsten Ziffern aus Livius ausgewählt hat, soll Eutropius[4]) nach Hesselbarth[5]) „mit seinen LXXX milia peditum, XX milia equitum septem et XXX elephantos selbständig sein und vielleicht Antias repräsentieren". Ich kann mich hierin mit Hesselbarth nicht einverstanden erklären. Nach Hartel[6]) haben der Monacensis, der Bambergensis und Paeanios übereinstimmend „X milia equitum", der Fuldensis bietet die Lesart XI — die Zahl XX findet sich in Hartels kritischem Apparat überhaupt nicht. Da sonach Eutropius sowohl in der Zahl des Fussvolkes als auch in der der Reiterei genau mit der von Livius dem Cincius Alimentus zugeschriebenen Angabe übereinstimmt, so darf man in seinem Bericht keine selbständige, abweichende Relation sehen, zumal die Hinzufügung der 37 Elephanten, die auch bei Appian[7]) und sonst noch erwähnt sind, sich als einfache Lesereminiszenz erledigt.

Kann ich somit in den Zahlenangaben des Eutropius nicht die Relation des Valerius Antias anerkennen, so glaube ich doch, dass sie sich in unserem Fall noch feststellen lässt — sie ist in einer der bei Livius citierten Ziffern wiederzufinden. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Livius das Citat

---

1) XXI, 23.
2) III, 35.
3) IV, 14.
4) III, 8.
5) A. o. O. p. 42.
6) Eutropii breviarium recognovit Hartel. 1872. p. 20. Die Droysensche Ausgabe ist mir leider nicht zugänglich.
7) Ἀννιβ. 4.

aus Cincius Alimentus aus zweiter Hand hat. Hesselbarth[1]) hat mit gutem Grund an Coelius gedacht, der abweichend von der antiken Praxis seine Quellen oft nannte. Stammt aber die eine Zahlenangabe aus Coelius, die zweite aus Polybios, so liegt es von vorneherein nahe, die dritte auf den Autor zurückzuführen, den Livius in der dritten Dekade häufig benutzte — auf Valerius Antias. Die Richtigkeit dieser Annahme wird einmal durch eine schlagende Analogie, die wir bei Livius[2]) selbst finden, bestätigt: dann aber haben wir das volle Recht, gerade den Valerius Antias für die unmöglich der Wahrheit entsprechende Maximalzahl verantwortlich zu machen nach alle dem, was wir über die Vorliebe dieses Autors für grosse Zahleneffekte und seine kühne Phantasie in Zahlenangaben wissen.[3]) Hatte nun Valerius Antias eine vierfach höhere Ziffer für das Hannibalische Heer beim Einmarsch in Italien als der auf die Lacinische Inschrift sich berufende Polybios, so scheint es mir ausgeschlossen, dass Livius seiner Vermittelung die übrigen Daten dieser Inschrift, Polybios' detaillierte Aufzählung der Truppendislocierung[4]) und dessen Angabe über die Stärke des Hannibalischen Heeres beim Aufbruch aus Neukarthago[5]) verdankt. Es bleibt also noch die Möglichkeit übrig, dass der Auszug aus der Lacinischen Inschrift durch Coelius als Zwischen-

---

[1]) A. a. O. p. 42.

[2]) Livius steht XXVI, 49 vor der gleichen Schwierigkeit zwischen mehreren, allerdings noch stärker divergierenden Zahlenangaben seine Entscheidung zu treffen. Eine der von ihm genannten Minimalzahlen (300) stimmt mit der von Polybios gegebenen überein, für die Maximalzahlen beruft er sich auf Valerius Antias und giebt zudem noch eine dritte Version, für die er Silen als Gewährsmann anführt: die letztere hat er natürlich dem übrigens noch in demselben Kapitel citierten Coelius entnommen. Wir sehen also auch hier, dass Livius gleichzeitig Polybios, Valerius Antias und Coelius vor sich hatte und bei auffälligem Auseinandergehen dieser seiner Quellen besonders in Zahlenfragen, wo es ihm unmöglich schien, selbst eine Entscheidung zu treffen, dem Leser ihre Angaben zur Auswahl vorlegte.

[3]) Vergl. die übersichtliche Zusammenstellung der Valerischen Zahlen bei Luterbacher a. a. O. p. 42—46.

[4]) Liv. XXI, 21.

[5]) Liv. XXI, 23.

glied dem Livius zugänglich geworden ist. Mit dieser Möglichkeit hatte Hesselbarth vor allem zu rechnen, da er die Bekanntschaft des Coelius mit dem Polybianischen Werke voraussetzt und da die ganze Umgebung, in der die Daten der Lacinischen Inschrift bei Livius sich finden, mit Recht für Coelius in Anspruch genommen wird.[1]) Hesselbarth zieht denn auch diese Möglichkeit eingehend in betracht, glaubt sie aber hier aus folgenden zwei Gründen abweisen zu müssen: einmal „lasse sich Livius, wenn man die abweichenden Linien der Coelianischen und Polybianischen Darstellung nur recht scharf auseinanderhalte, auch in den Coelianischen Partien bei recht unpassenden Reminiszenzen aus Polybios ertappen [2]), dann aber sei die Truppenliste mit merkwürdigem Ungeschick an der allerungeeignetsten Stelle eingeflickt“ [3]); „ein solcher Missgriff nun könne unmöglich dem Coelius selbst, der uns überall als ein selbstbewusster und selbständiger Kopf entgegentrete, zugetraut werden, sondern deute vielmehr auf den kurzsichtigen, seine litterarischen Hilfsmittel niemals beherrschenden Livius hin“.[4]) So sehr ich mit dem Endresultat Hesselbarths, dass Livius das Truppenverzeichnis direkt dem Polybios entnommen habe, einverstanden bin, so kann ich mich doch der Befürchtung nicht verschliessen, dass seine Beweisführung kaum imstande sein wird, irgend jemand von der Richtigkeit seiner Annahme zu überzeugen. Denn aus den unwiderleglich als Coelianisch bezeugten Fragmenten lässt sich der Glaube an die geistige Bedeutung und Überlegenheit dieses Autors doch schwer gewinnen, und das Auseinanderhalten der Coelianischen und Polybianischen Darstellung ist nur bei der Vorraussetzung möglich, dass sich bei Livius der Niederschlag beider Darstellungen findet. Geht dagegen jemand von der Ansicht aus, dass sich schon bei Coelius die fast mechanische Vermengung zweier Schilderungen „wie von Wasser und Öl“ vollzogen hat, nimmt jemand an, dass schon Coelius den Bericht des Polybios mit einem anderen abweichen-

---

[1]) Vergl. Luterbacher a. a. O. p. 38.

[2]) A. a. O. p. 10.

[3]) A. a. O. p. 9.

[4]) A. a. O. p. 9.

den ziemlich ungeschickt verquickt hat, so sehe ich nicht ein, was Hesselbarth von seinem Standpunkt aus dagegen anführen könnte, als solche rein subjektive Argumente, wie die „Selbständigkeit" und das „Selbstbewusstsein" des Coelius, über die nach dem vorhandenen Material sich ein endgültiges Urteil nicht fällen lässt. Jene Prämisse, die Hesselbarth anerkennt und von der er ausgeht, ist eben einfach nicht zuzugestehen. Mag Coelius sein Werk dem Laelius oder dem L. Aelius gewidmet haben, in den Zeit- und Lebensverhältnissen der beiden Autoren hat nie ein Hindernis gelegen [1], die Möglichkeit zuzugeben, dass Coelius Polybios' Darstellung des Hannibalischen Krieges gekannt haben könne. Aber von dieser Möglichkeit bis zum kategorischen „Muss" von Hesselbarth ist noch ein weiter Schritt. Einmal bieten die Fragmente des Coelianischen Geschichtswerkes nicht die geringste Handhabe zum Glauben, dass er das Buch des grossen Pragmatikers eingesehen — und war Coelius wirklich der „selbstbewusste und klare Kopf", so ist es bei seiner Scipionenfreundlichkeit unverständlich, dass er sich die Darstellung des Polybios nicht auch im einzelnen zu nutz gemacht hat wenn er sie kannte — dann aber ist es ja durch Wölfflins [2] musterhafte Untersuchung, die Hesselbarth selbst [3] in ihrer vollen Bedeutung würdigt, klar nachgewiesen worden, dass Coelius die Ereignisse wesentlich von Polybios abweichend dargestellt hat und ihm in seiner Auffassung oft diametral gegenübersteht. Erkennt man diese beiden schwer in Abrede zu stellenden Thatsachen an, so ist daraus mit unbedingter Notwendigkeit die der Hesselbarthschen [4] entgegengesetzte Folgerung zu ziehen, dass das Beispiel des Pragmatikers für Coelius verloren gewesen, dass er das Werk desselben nicht benutzt hat. [5]

---

[1]) Vergl. Thommen Hermes 20 p. 204 ff.

[2]) Antioch. v. Syr. u. Coelius Antipater. Winterthur 1872.

[3]) A. a. O. p. XV.

[4]) A. a. O. p. 663.

[5]) Für den vorliegenden Fall wird die Nichtbenutzung des Polybios durch Coelius auch schon dadurch wahrscheinlich, dass Coelius, wie wir sahen, in der Angabe der Hannibalischen Truppenstärke dem Cincius Alimentus folgte.

So muss nach alledem an der Annahme festgehalten werden, dass Livius das Truppenverzeichnis direkt dem Polybios entlehnte hat, wie er denn auch schon von Beginn der dritten Dekade an das Werk des griechischen Historikers als Quelle für seine Darstellung herangezogen hat.

Ist das bisher gewonnene Resultat richtig, dass Livius sein Truppenverzeichnis unmittelbar dem Polybios entnommen hat, so drängt sich die Forderung unabweisbar auf, nun auch die wenigen Abweichungen, die sich bei diesen Zahlen und Namenreihen in den Texten beider Autoren finden, mit einander auszugleichen. Denn die an sich mögliche Annahme, dass diese Abweichungen absichtliche Korrekturen des Livius nach anderer Quelle seien, verbietet sich in unserem Falle durch den bereits erbrachten Nachweis, dass ausser Polybios keiner der hier in betracht kommenden Historiker derart detaillierte Angaben hatte.[1]) Bekanntlich stimmen in dem Truppenverzeichnis bei beiden Autoren von 32 Zahlenangaben 28 überein, nur 4 divergieren.[2]) Drei von diesen Abweichungen bieten keine Schwierigkeiten, sie sind bereits von Gronov und Sigonius beseitigt worden. Ersterer hat nach Perottis Vorgang bei Polybios die fehlende Zahlenangabe nach Βαλιαρεῖς, die durch den Zusammenhang mit Notwendigkeit erfordert wird, aus Livius eingesetzt; auch diplomatisch ist diese Korrektur von grösster Leichtigkeit, da das ω϶′ in den Polybioshandschriften um so eher ausfallen konnte, als das folgende Wort οὓς ist.[3]) Ebenso hat derselbe Gelehrte schon bei Livius (XXI,

---

[1]) Nur bei dem Böttcherschen Standpunkt kann man sich der Forderung verschliessen, den Livius- und Polybiostext in Einklang zu bringen. Sie bleibt auch bei der von uns abgewiesenen Annahme, dass Livius das Truppenverzeichnis römischer Vermittelung verdanke, zu Recht bestehen.

[2]) Ich rechne die Diskrepanz in der Zahl der von Hannibal in Hispanien zurückgelassenen Elefanten nicht mit, da die Korrektur der ersten Hand im Colbertinus nach Alschefskys Kollation doch offenbar XXI hat herstellen wollen; mithin liegt in der ursprünglichen Fassung des Liviustextes wohl keine Abweichung von Polybios vor.

[3]) Es ist leider nicht überflüssig, so triviale Dinge von neuem zu betonen, da J. J. Müller (Bursians Jahresb. 1876 p. 212) die im

22, 3) die Zahl der Libyphoenices nach dem Text des Polybios korrigiert: auch hier ist das zugefügte quinquaginta (L vor ET) eine diplomatisch leichte Änderung. Endlich hat Sigonius bei Livius (XXI. 22, 2) die Zahlenangabe nach den Polybioshandschriften vervollständigt: das von ihm nach „Balearibus" gesetzte „quingentis" (D vor AD) ist um so notwendiger, als durch diesen Zusatz erst eine richtige Wortstellung erzielt wird. Soviel ich weiss, haben diese überzeugenden Verbesserungen die allgemeine Zustimmung, wenn auch nicht aller Gelehrten, so doch der Liviuseditoren gefunden. Nicht so leicht war die vierte Divergenz zwischen Livius und Polybios zu erledigen. Unter den Reitertruppen, die Hasdrubal zum Schutz von Hispanien erhält, führt Polybios „Λεργητῶν τριακοσίους" auf, während wir bei Livius eine „parva Ilergetum manus ex Hispania, ducenti equites" erwähnt finden. Drakenborch behielt die handschriftlich überlieferte Lesart der Liviusworte bei, da er nicht zu entscheiden wusste, ob der Fehler in den Livius- oder Polybioscodices stecke, und nach ihm haben auch die meisten Liviuseditoren, z. B. Döring, Fabri, Hertz. Madvig, Weissenborn, Harant die „ducenti equites" bei Livius unverändert gelassen. Wölfflin[1]) hat zuerst gezeigt, dass auch in diesem Fall die Polybioshandschriften das Richtige bieten; er hat darauf hingewiesen, dass die Kavalleriekorps der karthagischen Armee stets durch 150 theilbar seien, diese Zahl mithin aller Wahrscheinlichkeit nach die Schwadronsstärke der punischen Reiterei bezeichne. Auf grund dieser Beobachtung sind dann auch in der Wölfflin-Luterbacherschen Ausgabe von 1884, in der Weissenborn-Müllerschen und Benoist-Riemannschen von 1888 die ducenti equites bei Livius in trecenti korrigiert. Somit wären allerdings die Zahlenangaben bei Livius und Polybios in vollsten Einklang gesetzt — wie aber verhalten sich nun die verschiedenen Namensformen Λεργῆται und Ilergetes zu einander? Dass diese

Polybiostext ausgefallene Zahl mit als wichtigen Beweis dafür betrachtet, dass Livius hier den Polybios nicht eingesehen habe, und in einer neuerdings veröffentlichten Spezialschrift über die punischen Kriege Polybios selbst für diese fehlende Zahl verantwortlich gemacht wird.

[1]) Antioch. v. Syrak. u. Coelius Antipater. p. 91.

zwei Namen nicht gleichwertig sind, haben sowohl Peter[1]) als auch sein Antipode in der Livianischen Quellenkritik Böttcher[2]) angenommen. Letzterer meint, die Erwähnung der Ilergeten bei Livius an unserer Stelle beruhe auf einem Gedächtnisfehler des Hannibal, der in seinen mündlichen Mitteilungen an Silen einen Irrtum begangen, welchen er dann später bei der inschriftlichen Fixierung seines Truppenverzeichnisses vermieden habe. Ganz abgesehen davon, dass, wie wir oben erwiesen, dieses Böttchersche Quellenschema in seinen Fundamenten unhaltbar ist, mutet eine derartige Erklärung der Thatsache, dass Livius und Polybios hier verschiedene Völkerschaften nennen, dem Hannibal einen ungeheuerlichen Irrtum zu, — einen Irrtum, den Hannibal — ich werde das später beweisen — überhaupt garnicht begehen konnte. Peter lässt die Möglichkeit offen, dass die Namensform „Ilergetes" bei Livius einem einfachen Kopistenversehen seine Entstehung verdanke, neigt aber persönlich mehr zur Ansicht, dass hier ein Irrtum oder ein Missverständnis des Livius selbst vorliege. Einen Stützpunkt für diese letztere Annahme findet Peter in der Erwägung, dass man nach dem Zusammenhang an unserer Stelle die Nennung eines afrikanischen Volksstammes erwarte. Livius, der mit den afrikanischen Lergetes nichts anzufangen wusste, habe sie mit den ihm bekannten Ilergetes identifiziert und auf grund dieser Gleichsetzung seine Vorlage durch den Zusatz „parva manu ex Hispania" erweitert. Weder Böttcher noch Peter haben aber den materiellen Beweis für die Richtigkeit ihrer Annahme angetreten, dass die Erwähnung der Ilergeten an unserer Stelle auf einem Irrtum oder Versehen beruhe, sie haben nicht gezeigt, welche sachlichen Bedenken und Schwierigkeiten der Ansicht entgegenstehen, Hannibal habe ein Reiterkorps der Ilergeten dem Hasdrubal zum Schutze Hispaniens zur Verfügung gestellt. Darnach darf es kaum Wunder erregen, dass die neueren Liviuseditoren von jener vereinzelt aufgestellten Unterscheidung der Lergetai von den Ilergetes weiter keine Notiz genommen haben, zumal ein so verdienstvoller Liviusforscher wie Wölfflin[3]) mit der grössten Be-

[1]) Livius und Polybios. p. 11 etc.

[2]) A. a. O. p. 373.

[3]) Antioch v. Syrak. u. Coel. Antip. p. 74.

stimmtheit für die Identifizierung dieser beiden Namensformen eingetreten ist. Die Mehrzahl der Liviusherausgeber, wie Fabri, Madvig, Harant, Benoist-Riemann etc. haben die hier aufgeworfene Frage überhaupt nicht berücksichtigt, andere sich nach Drakenborchs Vorgang mit der Notiz begnügt, dass Polybios die Ilergetes Lergetai nenne und dabei mehr oder minder deutlich die Vermutung ausgesprochen, dass die von Polybios gebrauchte Namensform wohl auf einem Schreibfehler beruhe: soviel ich aus dem mir zugänglichen Material sehe, sind nur Weissenborn-Müller, Wölfflin, Wölfflin-Luterbacher und Luterbacher der Ilergetenfrage näher getreten und haben sie in ihren Anmerkungen zu der betreffenden Liviusstelle einer kurzen Besprechung gewürdigt. Die Kommentare dieser Gelehrten sind es also, mit denen wir uns zunächst zu beschäftigen haben.

Weissenborn-Müller bietet zum Namen „Ilergetes" die Note, dass sie von Polybios als Λεργητῶν τριακοσίους erwähnt würden, und fügt hinzu, dass sie erst später (c. 23, 2) überwunden seien. Wie hieraus zunächst folgt, hält auch Weissenborn-Müller die beiden Namensformen für identisch und meint ferner, wenn ich den Sinn der letzten Bemerkung richtig verstehe, dass Hannibal erst nach Besiegung der nördlich vom Ebro angesessenen Völkerschaften, unter denen Polybios und Livius die Ilergeten als die bedeutendste und mächtigste an erster Stelle nennen, diese zwei Reiterschwadronen aus den niedergeworfenen Feinden gebildet und sie der Verteidigungsarmee des Hasdrubal im südlichen Hispanien zugeteilt habe. Allein der Gang der Erzählung bei beiden Autoren zeigt deutlich, dass Hannibal seine Vorkehrungen zum Schutze Hispaniens und Afrikas bereits vollständig[1]) getroffen hatte, ehe er mit der Hauptarmee den Ebro überschritt, und nichts berechtigt

[1]) Vergl. Polyb. III, 34, 1. Ἀννίβας δὲ πάντα προνοηθεὶς περὶ τῆς ἀσφαλείας; 35, 1. ἐπιτελέσας δὲ τὰ προειρημένα (dazu gehört auch die Zuteilung der 300 Lergetai zur Armee Hasdrubals) προῆγεν. Livius lässt H. alle diese Dispositionen in Gades treffen, dann kehrt er nach Nova Carthago zurück, es folgt die Erzählung vom Traum und dann die Schilderung des Aufbruches; also auch nach Livius fällt die Formierung des Reiterkorps aus den Ilergeten vor die Unterwerfung dieses Volkes.

zur Annahme, dass unsere Historiker eine erst später angeordnete Massregel proleptisch ihrem Bericht über die Truppendislokation eingefügt haben. Und nun die Thatsache selbst — die Formierung eines Reiterkorps aus den eben erst unterworfenen Ilergeten und die Zuweisung dieses Korps zum Heere des Hasdrubal — hat sie auch nur einen Schein von Wahrscheinlichkeit für sich? Wir erfahren, dass Hannibal die Truppen, welche er aus schon lange unter karthagischer Oberhoheit stehenden hispanischen Gebieten ausgehoben hatte, nach Afrika sendet und die hispanische Besatzung fast ausschliesslich aus Afrikanern bildet: der Grund zu dieser Massregel war nach Livius,[1]) der auch hierin Polybios folgt, die Erwartung „melior procul ab domo futurus uterque miles, velut mutuis pignoribus obligati". Man sieht daraus doch, dass Hannibal die unterworfenen Völkerschaften, von denen manche schon ein Menschenalter Zeit gehabt hatten, sich an die Herrschaft Karthagos zu gewöhnen, zum grössten Teil nicht für durchaus zuverlässig[2]) hielt und daher zu dem in solchen Fällen gebräuchlichen, alten und ewig neuen Mittel der Truppendislokation griff, um ein Fraternisieren von Militär und Bevölkerung zu verhindern. Und nun sollte er den einzigen rein hispanischen Truppenkörper, der in der Heimat verblieb, einem erst auf dem Zuge nach Italien unterworfenen Volksstamm entnommen haben? Aus welchem Grunde, fragt es sich? Die dreihundert ilergetischen Reiter konnten Hasdrubal doch nicht einen so wesentlichen Machtzuwachs gewähren, dass er dafür die Gefahr hätte in den Kauf nehmen können, ein Element unter seinen Truppen zu haben, das aller menschlichen Voraussicht nach zur Meuterei geneigt war und wie ein Sauerteig im ganzen Heere Gährung hervorbringen konnte. Sollten sie aber als Geisseln für die Treue des eben besiegten Volkes betrachtet werden, so hätte Hannibal sie erst recht

---

[1]) Liv. XXI, 21, 11. Vergl. Polyb. III, 33, 8 ἐκδεσμεύων τὴν ἑκατέρων πίστιν εἰς ἀλλήλους.

[2]) Liv. XXI, 22, 1. Vergl. ausserdem die Rücksendung von zehntausend Hispaniern beim Pyrenäenübergang (Polyb. III, 35, 6. Liv. XXI, 23, 4), deren Motiv Livius sich freilich nach echt römischer Weise zurechtlegt.

nach Afrika senden und wie die viertausend „delectae iuventutis" aus Mauretanien in einem festen Ort, am natürlichsten in Karthago selbst, internieren müssen, von wo aus jeder Befreiungsversuch, der aus dem hispanischen Lager immerhin möglich erscheint, von vornherein ausgeschlossen war.

Es scheint, dass Wölfflin sich die Schwierigkeiten, die bei einer derartigen Auffassung der Sachlage entstehen, nicht verhehlt hat; jedenfalls hat er einen vom Weissenborn-Müllerschen abweichenden Erklärungsversuch für die hier aufgeworfene Frage gegeben.

Was zunächst die Namensform „Ilergetes" betrifft, so werden wir im Wölfflin-Luterbacherschen Kommentar auf Liv. XXII, 21, 6 Ilergavonensium (sic!), Polyb. III, 33, 15 Λεργητῶν τριακοσίους und den heutigen Städtenamen Lerida = Ilerda verwiesen. Ich kann nicht behaupten, dass diese Anmerkung an übergrosser Deutlichkeit leidet: zieht man jedoch Wölfflins Abhandlung über Antiochos von Syrakus und Coelius Antipater[1]) zu Rat, so ersieht man, dass er Liv. XXII, 21, 6 Lergavonensium liesst, und darnach lässt sich aus dieser Note also etwa folgender Sinn gewinnen. Weil das Volk der Ilergavonenses bei Livius Lergavonenses genannt wird, und weil der heutige Name für Ilerda Lerida lautet, so sind auch die Lergetai bei Polybios mit den Ilergetes bei Livius identisch, so ist der Name Lergetai nur eine Nebenform, nur eine durch Analogien gestützte abweichende Benennung des grossen, nördlich vom Ebro wohnenden Volksstammes der Ilergeten. Ich kann diese Schlussfolgerung nicht für bindend anerkennen. Dass Ilerda heute Lerida heisst, ist allerdings eine unbestreitbare Thatsache; sie beweist aber für das Altertum nichts, so lange nicht der Nachweis erbracht ist, dass damals diese Namensform, und sei es auch nur vereinzelt, existiert hat. Ilerda wird bei Schriftstellern, auf Inschriften und Münzen häufig genannt: der Name Lerida findet sich niemals. Wenn ferner das Volk der Ilergavonenses oder — wie nach Kiepert[2]) die besser beglaubigte Form lautet — der Ilercavones in einer einzigen

---

[1]) p. 74.
[2]) Lehrbuch der alten Geographie p. 476.

Liviushandschrift an einer einzigen Stelle Lergavonenses genannt wird, so kommt diese Lesart, trotzdem sie sich im Puteanus findet, gegenüber der übereinstimmenden Überlieferung[1]) des Altertums nicht in Betracht, die trotz orthographischer Abweichung im einzelnen[2]) den Namen dieses Volkes stets in der vokalisierten Form bietet. Mit Recht haben daher die übrigen Liviuseditoren — zumal Livius an anderer Stelle nach der übereinstimmenden handschriftlichen Überlieferung[3]) den Städtenamen Ilercaonia hat — diese vereinzelte Lesart als Schreibfehler, von denen ja nach Wölfflins eigenem Zeugnisse[4]) auch der Puteanus nicht frei ist, einfach bei Seite gelassen. Und was nun endlich die „Ilergetes" selbst betrifft, so findet sich sonst nirgends, trotz der häufigen Nennung dieses Volkes bei Schriftstellern, auf Münzen und Inschriften, eine Spur, die uns dazu berechtigte, die Existenz einer Nebenform Lergetai anzunehmen. Und was hierbei das Wichtigste ist, Polybios selbst befindet sich mit dieser übereinstimmenden Überlieferung des Altertums in vollkommenem Einklang. III, 35, 2 berichtet er, daß Hannibal „διαβὰς τὸν Ἴβηρα ποταμὸν κατεστρέφετο τό τε τῶν Ἰλουργητῶν[5]) ἔθνος und X, 18, 7 ist von Andobalos, dem Ilergetenkönig, die Rede.

---

[1]) Vergl. die Nachweise in den geographischen Handbüchern von Mannert I p. 429, Uckert II, 1 p. 316, Forbiger III p. 71 u. Kiepert p. 496.

[2]) Münzen geben den Stadtnamen Ilergavonia. Caesar B. G. I, 60 Illurgavonenses. Plin. III, 20 Ilergaones. Liv. Buch 91 frg. 22 Ilercaonia.

[3]) Vergl. Weissenborn-Müller, B. X p. 164.

[4]) Antioch. v. Syrak. ect. p. 95: „Die Schreibfehler im Puteanus erklären sich aus den im Unzialalphabet sich ähnlichen Buchstaben."

[5]) Da Livius die Ilergeten, Polybios die Ilurgeten als ersten unter den von Hannibal nach dem Ebroübergang unterworfenen Volksstämmen nennt, so bedarf es wohl keines weiteren Beweises, dass diese Namen trotz der Verdumpfung des Vokales in der zweiten Silbe bei Polybios gleichwertig sind. Damit sich aber niemand versucht fühle, die Ilurgeten mit dem aus Polybios bei Stephan. Byz. zitierten Städtenamen Ilurgeia in Verbindung zu setzen, verweise ich auf die Ausführungen bei Mannert I p. 323, Uckert II, 1, p. 317, 380, Forbiger III p. 51, und Müllenhof: „Deutsche Altertumskunde" p. 168.

Mag auch diese letztere Stelle nicht als beweiskräftig betrachtet werden, einmal, weil die handschriftliche Überlieferung hier schwankt, und dann weil Polybios bei dem längeren Zeitraum, der zwischen der Abfassung des dritten und zehnten Buches liegt, ja immerhin die von ihm früher angewandte Terminologie aufgeben könnte, so ist die erstere Stelle umsomehr zu betonen. In der That wäre es, gelinde gesagt, auffallend, ja kaum denkbar, dass Polybios, dem man Inkonsequenz und Nachlässigkeit sonst nicht zum Vorwurf machen kann, in zwei fast unmittelbar auf einander folgenden Kapiteln ein und dasselbe Volk das eine Mal Lergetai, das andere Mal Ilurgetai genannt haben sollte. Es müssten ganz unwiderlegliche sachliche Gründe für die Ansicht vorgebracht werden, dass unter den Lergetai des Polybios niemand anderes als die Ilergetes verstanden werden können, um uns diesen auffallenden Wechsel in der Namensbezeichnung bei Polybios glaubhaft zu machen. Ja selbst dann, wenn die Identität der Lergetai mit den Ilergetes erwiesen wäre, würde ich es für kritisch richtiger halten, Polybios von dem Vorwurf der Inkonsequenz zu entlasten und mit Schweighäuser — wozu sich freilich nach ihm niemand verstanden hat — mit der handschriftlichen Tradition zu brechen und bei Polyb. III 33, 15 das einstimmig überlieferte Λεργητῶν in Ἰλουργητῶν zu korrigieren. Bevor man sich aber zu einem solchen Schritt entschliessen darf, ist es doppelt Pflicht, die Gründe zu prüfen, die für die Richtigkeit oder auch nur für die Möglichkeit der Livianischen Version, die dem Hasdrubal zugewiesenen Reiterschwadronen seien aus den Ilergeten formiert gewesen, ins Feld geführt werden. „Die Ilergeten dienten“ — so erfahren wir aus dem Wölfflin-Luterbacherschen Kommentar zu unserer Stelle — „wahrscheinlich, wie die Ligurer, als Söldner.“ Durch diese Annahme wird nun allerdings unser Bedenken, wie Livius schon an dieser Stelle ein Truppenkorps aus einem noch nicht unter Karthagos Hoheit befindlichen Gebiete aufführen konnte, beseitigt. Aber es entsteht dabei sogleich eine neue Schwierigkeit.

Dass die Ligurer auf Karthagos Seite als Söldner dienten, ist leicht verständlich. Sie erscheinen als solche auch im ersten

punischen Kriege[1]) und waren jetzt die erklärten und lang bekriegten Gegner Roms. Geworben werden aber solche Söldnerscharen doch nur, entweder, wie das eben angeführte Beispiel zeigt, bei Völkern, mit denen man durch Freundschaftsbande und Interessengemeinschaft verknüpft ist, oder in neutralen Gebieten, nimmermehr aber in Feindesland: und feindlich standen, so sahen wir, die Ilergeten den Karthagern gegenüber. Aber auch hierüber werden wir in dem Kommentar von Wölfflin-Luterbacher eines besseren belehrt: „Das zwischen dem Ebro und den Pyrenäen wohnende Volk der Ilergeten“ — heisst es dort mit Berufung auf XXI, 61, 5, XXVIII, 33, 8 und XXIX, 1, 26 — „bewies seine punischen Gesinnungen durch mehrere Aufstände gegen die Römer,“[2]) und als Ergänzung hierzu sei hinzugefügt, dass Wölfflin in seiner von uns oft zitierten Abhandlung[3]) die Ilergeten treue Bundesgenossen der Karthager nennt, „die noch in den Jahren 206 und 205 das römische Joch abzuschütteln suchten“ (XXVIII, 33, 8, XXIX, 1, 26). Es ist klar, waren die Ilergeten Freunde der Punier, so hat die Thatsache nichts Auffälliges, dass sie den Karthagern Söldner stellten: die ganze hier aufgeworfene Frage ist eine müssige und kann nur in dem Sinne beantwortet werden, wie die heutigen Kommentatoren es thun.

Allein es scheint mir doch notwendig, diese punische Gesinnung der Ilergeten einer näheren Prüfung zu unterziehen. Wölfflin-Luterbacher verweisen zunächst zur Stütze für ihre

---

[1]) Polyb. I, 67, 7.

[2]) Luterbacher spricht in seiner eigenen Liviusausgabe (Bibliotheca Gothana 1884) nicht von der Punierfreundschaft der Ilergeten. Wenn er aber zu unserer Stelle die Anmerkung bietet: „Die Ilergeten waren wahrscheinlich Söldner und wurden erst später unterworfen,“ so muss ich gestehen, dass durch diese Verschmelzung der Weissenborn-Müllerschen und Wölfflinschen Annahme die Frage, um die es sich hier handelt, nicht an Klarheit gewonnen hat. Denn Luterbacher ist den Nachweis dafür schuldig geblieben, wie es hat kommen können, dass ein Volk, welches eben noch freundschaftlichst Söldner zum karthagischen Heere entsendet, schon nach wenigen Wochen einen hartnäckigen Kampf gegen Hannibal beginnt.

[3]) A. a. O. p. 73.

Ansicht auf Liv. XXI, 61, 5. Dort wird nach römischer[1]) Quelle berichtet, dass Hasdrubal die Ilergeten, die schon dem Scipio Geisseln gestellt hatten, zum Abfall bewegt und im Verein mit ihnen die Gebiete der treuen römischen Bundesgenossen verwüstet. Scipio, hiervon benachrichtigt, rückt aus seinem Winterquartiere aus, während Hasdrubal seine Freunde treulos im Stich lässt; die Ilergeten müssen sich ergeben und werden durch eine Geldkontribution bestraft. Wenn jemand auf grund dieser Erzählung folgern will, dass zu Ende des Jahres 218 eine Freundschaft zwischen Puniern und Ilergeten bestand, so mag er das immerhin thun, obwohl der ganze Bericht des Livius über diese von Scipio zur Winterszeit unternommene Expedition, von der Polybios und Appian nichts wissen, gegründeten Bedenken unterliegt; keineswegs darf man aus dieser historisch anfechtbaren Relation den Schluss ziehen, dass schon zu Anfang des Jahres 218 und früher zwischen Karthagern und Ilergeten ein derartiges Verhältnis bestand, welches Hannibal die Möglichkeit der Söldneranwerbung gewährte. Und noch viel weniger beweist für die Zeit, um die es sich hier handelt, die von Wölfflin behauptete „Thatsache", dass die Ilergeten in den Jahren 206 und 205 „treue Anhänger der Karthager" waren.

Mit ganz demselben Rechte könnte man aus dem Umstand, dass einige Jahre später (195 a. Ch.)[2]) die Ilergeten eins der wenigen hispanischen Völker waren, die Rom ihre Treue bewahrten, die der Wölfflinschen entgegengesetzte Folgerung ziehen und von der „römischen Gesinnung" der Ilergeten sprechen.

Aber selbstverständlich kommt die politische Stellung der Ilergeten in den Jahren 206 und 205 oder 195 für die Entscheidung

---

[1]) Dass Livius von § 4 bis Schluss des Kapitels einer römischen Vorlage folgt, nehmen Weissenborn-Müller und Wölfflin-Luterbacher (vergl. d. Anmerkungen zur betreff. Stelle) mit Recht an. Wölfflin (Antioch. v. Syrakus p. 72—74), dem Hesselbarth a. a. O. p. 368 sich ganz anschliesst, führt mit grosser Wahrscheinlichkeit diese Doublette auf Coelius zurück. Auch H. Genzken „De reb. a P. et Cn. Cor. Scipionibus in Hisp. gestis 1879" vertritt die Ansicht, dass Liv. XXI, 61, 5 nicht aus der Hauptquelle stammt.

[2]) Liv. XXXIV, 11.

der uns hier interessierenden Frage nicht in betracht, sondern es handelt sich hierbei einzig und allein um die Feststellung des Verhältnisses der Ilergeten zu Hannibal in der Zeit, als der karthagische Heerführer die hispanische Verteidigungsarmee formierte. Und da ersehen wir nun aus dem übereinstimmenden Bericht des Polybios[1]) und Livius[2]), dass, als Hannibal unmittelbar nach der Durchführung der von ihm znm Schutze Afrikas und Hispaniens angeordneten Massregeln seinen Römerzug antrat und den Ebro überschritt, die Ilergeten ihm feindlich gegenüberstanden. Beide Historiker nennen unter den Völkerschaften und Stämmen, die Hannibal im Norden Hispaniens bei seinem Durchmarsch zu bekämpfen hatte, die Ilergeten an erster Stelle: und das nicht sowohl aus geographischen Rücksichten, sondern weil die Ilergeten nördlich vom Ebro bis zu den Pyrenäen das ausgedehnteste Gebiet inne hatten, weil sie dort das mächtigste Volk waren, dessen Oberhoheit sich die benachbarten Völkerschaften fügten, [3]) und dessen damalige Fürsten Mandonius und Indibilis einen über ganz Hispanien reichenden Einfluss übten.[4])

Und dank dem tapferen Widerstand dieses „punierfreundlichen“ Volkes, bei dem Hannibal wenige Wochen vorher Söldner geworben haben soll, erfordert die Unterwerfung Nordspaniens die grössten Opfer an Menschenleben. Nach Wölfflins eigener Berechnung verlor Hannibal in diesem Kampfe nicht weniger als zwanzigtausend Mann. Ich denke, diese Thatsache reicht hin, um die Livianische Notiz vom Vorhandensein eines ilergetischen Reiterkorps unter den Schutztruppen des Hasdrubal als unrichtig zu erweisen: denn es geht nicht an — was ja auch schon eine strenge Interpretation des Livius- und Polybiostextes verbietet — den Ilergeten in diesem nach dem Ebroübergang geführten Kriege eine passive Rolle zuzuschreiben und die Sachlage so aufzufassen,

[1]) III, 35.

[2]) XXI, 23.

[3]) Liv. XXV, 34 u. XXVIII, 24 erscheinen die Suessetani und Lacetani als Vasallen der Ilergeten.

[4]) Liv. XXVII, 17 „Indibili Mandonioque, haud dubie omnis Hispaniae principibus.“ Polyb. X, 35, 6 . . . μέγιστοι δυνάσται τότε τῶν κατ' Ἰβηρίαν.

als hätten sie sich aus Punierfreundschaft freiwillig und ohne Gegenwehr dem Hannibal unterworfen, und sei der erbitterte Kampf nur gegen die übrigen im Norden Hispaniens lebenden Stämme gerichtet gewesen. Ohne die hervorragende Beteiligung und Anführerschaft der Ilergeten hätten die von Livius noch erwähnten kleinen Stämme der Bargusiner, Ausetaner und Lacetaner[1]) den Kampf mit dem mächtigen Heere des Hannibal überhaupt nicht aufnehmen können; und selbst wenn sie den selbstmörderischen Gedanken gehabt hätten, Hannibal feindlich entgegenzutreten, so konnte ihre Unterjochung in keinem Falle grosse Anstrengungen kosten. Es bleibt also die unumstössliche Thatsache in Kraft, dass Hannibal bei seinem Siegeszuge nach Rom den ersten schweren Kampf mit den Ilergeten zu bestehen hatte.

Um aber autoritätsgläubigen Gemütern die Skrupeln darüber zu nehmen, wie diese Thatsache mit der bekannten punischen Gesinnung dieses Volkes in Einklang zu setzen sei, empfiehlt es sich, zur richtigeren Würdigung dieser Punierfreundlichkeit kurz an der Hand unserer Quellen die Stellung zu skizzieren, welche die Ilergeten im wechselvollen Verlauf des Existenzkrieges zwischen Rom und Karthago zu den kämpfenden Mächten einnahmen.

Die Ilergeten werden also zunächst zu Beginn des Jahres 218 von Hannibal nach tapferer Gegenwehr unterworfen: zum Schutz und zur Inzaumhaltung der neuen Unterthanen wird Hanno mit einem starken Armeekorps im Norden Hispaniens stationiert. Ende 218 trifft Scipio auf der iberischen Halbinsel ein. Nach Livius[2]) stellen die Ilergeten ihm sogleich Geisseln, lassen sich dann aber zum Abfall bewegen, werden rasch bezwungen und mit einer Geldkontribution bestraft. Dass dieser Bericht historisch wertlos sei,

---

[1]) Polybios nennt an Stelle der Ausetaner und Lacetaner die Airenosier und Andosiner: auch dies sind unbedeutende Völkerschaften. Natürlich ist diese Abweichung zwischen Livius und Polybios als Beweis dafür betrachtet worden, dass Livius den griech. Historiker nicht benutzt habe. Der Schluss ist vorschnell und wird von niemand, der sich eine richtige Vorstellung vom Wesen der Kontamination gebildet hat, gebilligt werden können.

[2]) Liv. XXI, 61, 5.

haben wir schon oben behauptet: Wölfflin[1]) hat treffend nachgewiesen, dass er eine durch Quellenwechsel entstandene Doublette der Polybianischen Erzählung von der Thätigkeit Scipios zu Beginn seines dortigen Kommandos sei und auf einer tendenziösen Erfindung des Coelius beruhe: um so befremdlicher freilich, dass in dem Wölfflin-Luterbacherschen Kommentar dieser Bericht trotzdem herangezogen wird. Ob hispanische Völker sich in dem ersten Kriegsjahre überhaupt am Kampfe beteiligt haben, wird weder von Polybios[2]) noch von Livius[3]) berichtet. Da aber nach ersterem Andobalos (Indibilis) in der Schlacht bei Kissa mit Hanno zusammen in Gefangenschaft gerät, scheint eine Beteiligung der Ilergeten allerdings wahrscheinlich. Wie zu Beginn des Krieges, so scheinen auch in der Folgezeit die Ilergeten auf der Seite der Karthager gefochten zu haben; zum Jahre 217 giebt Livius[4]) die Notiz, Indibilis und Mandonios hätten die Äcker der römischen Bundesgenossen verwüstet; die Nachricht erscheint freilich wegen der Wiederholung des schon oben dagewesenen Verwüstungsmotivs und der wohl kaum so schnell erfolgten Freilassung des hispanischen Führers verdächtig und geht jedenfalls auf eine römische Quelle zurück. Endlich wird noch die Teilnahme der Ilergeten oder vielmehr des Indibilis an der Spitze der Suessetaner bei dem gegen die Scipionen geführten Vernichtungskampf im Jahre 212 erwähnt.[5]) Man sieht, ein durchschlagendes Zeugnis für die Beteiligung der Ilergeten am Kampfe gegen die Römer haben wir eigentlich nicht — aber zugegeben, was auch mir wahrscheinlich erscheint, dass die Namen der Fürsten für das ganze Volk gesetzt sind, so wissen wir doch nicht, ob die Ilergeten in dieser Zeit aus voller freudiger Überzeugung oder nur aus politischer Notwendigkeit Kampfgenossen der Karthager waren. Von Indibilis und Mandonios bezeugt Polybios[6]) allerdings, dass sie den Karthagern

[1]) Antioch. v. Syrak. u. Coel. Antip. p. 73 folg.

[2]) III, 76, 6.

[3]) XXI, 60—61, 4.

[4]) XXII, 21.

[5]) Liv. XXV, 34.

[6]) III, 76, 7 sagt er von Indibilis εὔνους ἀείποτε Καρχηδονίοις und X, 35, 6 von Mandonios und Indibilis: μέγιστοι δυνάσται τότε τῶν κατ' Ἰβηρίαν, ἀληθινώτατοι δὲ Καρχηδονίων φίλοι δοξαζόμενοι.

wohlgeneigt waren und für ihre treuesten Freunde gehalten wurden. Allein wir dürfen nicht vergessen, dass bei dem Siegeslauf des Hannibal in Italien und der unzureichenden und erfolglosen Kriegsführung der Römer in Hispanien die unterworfenen Ilergetenfürsten schon im Interesse der Selbsterhaltung nicht an eine Auflehnung gegen die karthagische Herrschaft denken konnten. Somit ist Polybios Urteil über ihre Gesinnung wohl nichts als ein Rückschluss aus der Thatsache, dass die Ilergetenfürsten auf der Seite der Karthager kämpften. Ein Zweifel an der Aufrichtigkeit ihrer Punierfreundschaft schon in der Zeit ist wenigstens durch ihr späteres Verhalten berechtigt. Wenn aber wirklich treue Anhänglichkeit an die Karthager ihre Handlungsweise leitete, so war diese freundliche Gesinnung nicht von langer Dauer. Als Hasdrubal nach dem Untergang der Scipionen unbeschränkt über Hispanien gebot, liess er auch die Ilergetenfürsten, die wohl während des schwankenden Kampfes mit besonderer Rücksicht behandelt worden waren, die Hand des Herrn fühlen und es tritt nun eine merkliche Spannung im Verhältnis zwischen ihnen ein.[1]) Da landet Scipio Africanus, den Tod seines Vaters zu rächen und Roms Namen zu Ehren zu bringen. Sein energisches Auftreten ist sofort von Erfolg begleitet und es bereitet sich in Hispanien ein völliger Umschwung der Dinge vor. Möglich, dass Scipios ritterliches Verhalten gegenüber den gefangenen verwandten Frauen der Ilergetenführer auf ihre Entschlüsse von einigem Einfluss gewesen ist;[2]) den Ausschlag gaben natürlich politische Erwägungen.[3]) Hannibal hatte keine neuen Siege zu verzeichnen, Neu-Karthago war gefallen, die karthagische Herrschaft in Hispanien erschüttert: jetzt schien der Moment gekommen zu sein, um die frühere Selbständigkeit wiederzuerlangen. So gehen Mandonios und Indibilis mit ihrem

---

[1]) Polyb. IX, 11.

[2]) Liv. XXVI, 49 kombiniert mit XXVII, 17.

[3]) Liv. XXVII, 17 sagt: derselbe Grund, wie den Edesco, bewog auch Indibilis und Mandonios zum Übertritt an Scipio. Den Grund für die Handlungsweise des Edesco giebt aber Polyb. X, 34 mit folgenden Worten an: συλλογισάμενος ('Εδεκὼν) τὴν ἐσομένην (infolge der Eroberung Neu-Karthagos) τῶν 'Ιβήρων μεταβολὴν ἀρχηγὸς ἐβουλήθη γενέσθαι τῆς αὐτῆς ὁρμῆς.

Volk ins römische Lager über und schliessen mit Scipio einen feierlichen Bundesvertrag ab.[1]) (209 a. Ch.) Bald sehen sie sich aber in ihren Hoffnungen auf Freiheit und Selbständigkeit getäuscht. Die Römer erobern Hispanien für sich, die Ilergeten haben nur den einen Herrn gegen den anderen getauscht. So benutzen sie denn im Jahre 206 eine Erkrankung des Scipio, deren Gefährlichkeit das Gerücht noch übertrieb, um sich vom römischen Joch zu befreien.[2]) Der Aufstand wird unterdrückt und die Ilergeten unterworfen; das milde[3]) Verfahren des Scipio gegen die Empörer zeigt deutlich, dass er das Motiv ihrer Erhebung wohl durchschaut: er schont sie, weil dieses mächtige Volk bei seinem Streben nach Unabhängigkeit ein sicheres Bollwerk zugleich gegen das etwaige Vordringen karthagischer Herrschaft ist. Im folgenden Jahre (205 a. Chr.), als Scipio aus Hispanien abberufen ist, versucht Indibilis diesen Umstand von neuem zur Befreiung seines Vaterlandes zu benutzen.[4]) Auch dieser Versuch misslingt. Die Ilergeten verlieren die Entscheidungsschlacht, Indibilis fällt im Kampf und die Hispanier unterwerfen sich. Lentulus stellt als Friedensbedingung die Herausgabe des noch lebenden Mandonius. Die Forderung wird erfüllt und Mandonius erleidet den Tod durch Henkershand.[5])

Man sieht also, die Ilergeten sind ein mächtiges, einflussreiches Volk, das nach seiner Unterwerfung durch Hannibal klug und berechnend die Wechselfälle im Existenzkampfe der beiden

---

[1]) Liv. XXVII, 17. Polyb. X, 34 folg.

[2]) Liv. XXVIII, 24, 3. Mandonios et Indibilis, quibus, quia, regnum sibi Hispaniae pulsis inde Carthaginiensibus destinaverant, nihil pro spe contigerat etc. Wie Wölfflin angesichts dieser Motivierung des Aufstandes behaupten kann, „noch im Jahre 206 hätten sich die Ilergeten als treue Anhänger der Karthager gegen die Römer aufgelehnt“, ist mir unverständlich. Vergl. auch Polyb. XI, 25.

[3]) Liv. XXVIII, 34.

[4]) Liv. XXIX, 1. „Nunquam talem occasionem liberandae Hispaniae fore: *servitum ad eam diem aut Carthaginiensibus aut Romanis* — ab Hispanis, si consentirent, pelli Romanos posse.

[5]) Liv. XXIX, 3.

Grossmächte zur Wiederherstellung der eigenen Unabhängigkeit und zur Erlangung der Führerrolle in Hispanien zu benutzen sucht. Die hervorragenden Ilergetenfürsten gehen in der Bethätigung dieser Freiheitsbestrebungen, die gleichmässig gegen Römer und Karthager gerichtet sind, zu grunde. Die Charakteristik, die Wölfflin von diesem Volke entwirft, und die Motive, die er der Handlungsweise desselben unterschiebt, sind somit falsch. [1])

Ich darf hier die Hauptresultate meiner bisherigen Ausführungen zusammenfassen und die sich daraus ergebenden Folgerungen ziehen. Die Identifizierung der Polybianischen Lergetai mit den Livianischen Ilergetes, welche durch die dafür angeführten Analogien nicht gestützt wird, verbietet sich schon darum, weil Polybios das letztere Volk der Livianischen Terminologie entsprechend Ilurgetes nennt. Die Angabe des Livius, dass ein Reiterkorps der Ilergeten in der zum Schutze Hispaniens formierten und dem Oberbefehl des Hasdrubal unterstellten Armee gedient habe, ist aus inneren Gründen, der politischen Stellung wegen, die dieses Volk einnahm, als unrichtig abzuweisen. Da Livius nun, wie wir gesehen, sein Truppenverzeichnis direkt dem Polybios entnommen hat, so ist man sachlich berechtigt, die überlieferte Lesart „Ilergetum parva manu ex Hispania, ducenti equites," im Liviustext zunächst nach Polybios zu korrigieren. [2]) Es bleiben uns dabei noch zwei Fragen zu erledigen: einmal, wie ist die Entstehung dieses Fehlers bei Livius zu erklären, und dann, wer sind die Lergetai?

Auf beide Fragen lässt sich eine absolut sichere Antwort nicht geben. Peter [3]) hat, wie schon erwähnt, Livius selbst für

---

[1]) Diese kurze Geschichte der ilergetischen Freiheitsbestrebungen giebt zugleich die schlagendste Widerlegung der Böttcherschen Annahme, dass die Nennung der Ilergeten bei Livius einem Gedächtnisfehler Hannibals seinen Ursprung verdanke: ein solcher lapsus memoriae in Betreff eines Volksstammes, dessen politisches Verhalten für Hannibal stets von grösstem aktuellen Interesse sein musste, ist einfach unmöglich.

[2]) Die Angabe bei Passow „Wörterbuch der griech. Eigennamen" p. 785: „Λεργῆται· pl. falsch für Ἰλεργῆται Polyb. III, 33" bedarf hiernach einer wesentlichen Berichtigung.

[3]) Livius u. Polybios p. 11, A.

die Einführung der Ilergeten an unserer Stelle verantwortlich machen wollen: der selbständige, nicht dem Polybios entnommene Zusatz „parva manu ex Hispania“ lasse es wahrscheinlich erscheinen, dass der römische Historiker die offenbar afrikanischen Lergetai des Polybios mit den ihm bekannten hispanischen Ilergeten identifiziert habe. Es ist ohne weiteres zuzugeben, dass man geneigt sein muss, die Lergetai für einen afrikanischen Volksstamm zu halten: denn das Truppenverzeichnis, wie es Polybios nach der Lacinischen Inschrift wiedergiebt, ist deutlich nach dem Prinzip der geographischen Zusammengehörigkeit[1]) geordnet, und da nun in demselben die Lergetai zwischen den Libyphönikern und Numidiern genannt werden, so ist der Schluss naheliegend, den Wohnsitz dieses Volkes in Afrika zu suchen. Gegen die von Peter gegebene Erklärung der Entstehung des Fehlers bei Livius aber lassen sich, wie mir scheint, doch einige gegründete Bedenken erheben. Livius bringt dem Tuppenverzeichnis, das er bei Polybios findet, volles Verständnis entgegen und ist daher imstande, sich seiner Vorlage gegenüber eine gewisse Selbständigkeit zu bewahren. Diese Behauptung klingt heutzutage kühn, da die neueren und neuesten Quellenuntersuchungen Livius für einen kurzsichtigen, ungebildeten Skribenten und Schwachkopf zu erklären belieben, ist aber trotzdem richtig. Denn Livius erlaubt sich hier nicht nur, die Aufzählung der Truppengattungen in veränderter Reihenfolge wiederzugeben, indem er im Gegensatz zu Polybios und der Lacinischen Inschrift mit dem in den Augen der Römer ungleich wichtigeren Fussvolk beginnt, sondern er stutzt auch sonst das ihm durch seine Quelle gebotene Material in Rücksicht auf den Geschmack und das Verständnis seiner Leser zurecht. Polybios glaubt, sich der detaillierten Namen- und Zahlenreihen wegen vor seinem Publikum entschuldigen zu müssen, und thut es durch den

---

[1]) So werden bei den nach Afrika gesandten Streitkräften zuerst die Truppenkontingente vom hispanischen Festlande, dann die Balearen aufgezählt und ebenso bietet das Verzeichnis der dem Hasdrubal zum Schutz Hispaniens zugewiesenen Verteidigungsarmee zuerst die Registrierung der afrikanischen Truppen, dann erst die Nennung der Kontingente ausserafrikanischer Völkerschaften, — der Ligurer und Balearen.

Hinweis, daß er ein inschriftliches Dokument wiedergebe. Livius, dem es aus leicht begreiflichen Gründen nicht passte, sich auf die Hannibalische Inschrift zu berufen, und der doch auf die genauen Zahlenangaben nicht verzichten wollte, sucht seinen Lesern die Erwähnung vieler kleiner, wenig bekannter Völkerschaften, aus deren Kontingenten das karthagische Heer zusammengesetzt war, zu ersparen. So giebt er z. B. folgende Partie des Polybios: ἦσαν δὲ οἱ διαβάντες εἰς τὴν Λιβύην Θερσῖται, Μαστιανοὶ πρὸς δὲ τούτοις Ὀρῆτες, Ὀλκάδες· οἱ δὲ συμπάντες ἀπὸ τούτων, τῶν ἐθνῶν ἱππεῖς μὲν χίλιοι διακόσιοι, πεζοὶ δὲ μύριοι τρισχίλιοι ὀκτακόσιοι πεντήκοντα· πρὸς δὲ τούτοις Βαλιαρεῖς <ὀκτακόσιοι ἑβδομήκοντα>. οὓς κυρίως μὲν καλοῦσι σφενδονήτας ἀπὸ δὲ τῆς χρείας ταύτης συνωνύμως καὶ τὸ ἔθνος αὐτῶν προσαγορεύουσι καὶ τὴν νῆσον — kurz mit den Worten wieder: tredecim milia octingentos quinquaginta pedites caetratos misit in Africam et funditores Baliares octingentos septuaginta, equites mixtos ex multis gentibus mille ducentos.

Ich habe die Stelle in ihrem vollen Wortlaut hergesetzt, weil sie für die hier von Livius befolgte Arbeitsweise charakteristisch ist. Er vermeidet die Nennung der vier hispanischen Völkerschaften, entnimmt der Polybianischen Etymologie über die Balearen nur das eine Wort „funditores“, auf das es ja allein hier ankommt, und drückt doch in seiner sehr gekürzten Übersetzung deutlich den Hauptinhalt seiner Vorlage aus. Und auch im folgenden tritt das Bestreben klar hervor, die Nennung allzu vieler, den Römern nicht geläufiger Namen zu umgehen. So setzt er an Stelle des Polybianischen „Μεταγώνια τῆς Λιβύης“ und „ἀπὸ τῶν πόλεων τῶν Μεταγωνιτῶν καλουμένων“ einfach „per Africam“ und „civitates“, so lässt er aus dem Polybiostext: καὶ μὴν ἱππεῖς Λιβυφοινίκων μὲν καὶ Λιβύων τετρακοσίους πεντήκοντα, Νομάδων δὲ Μασσολίων καὶ Μασσαισυλίων καὶ Μακκοίων καὶ Μαυρουσίων χιλίους ὀκτακοσίους in seiner Übersetzung die Namen der Libyer, Massolier, Massaisülier und Makköer fort und begnügt sich damit, für das an erster Stelle erwähnte Reiterkontingent nur eine Völkerschaft zu nennen und aus der Menge der Stämme, die zusammen das zweite gebildet haben, nur die den Römern wohlbekannten Numidier und Mauren hervorzu-

heben.[1]) Und während Livius so einerseits nach einem ganz bestimmten Prinzip seine Vorlage kürzt, veranlasst ihn ein anderes Mal dasselbe Prinzip — die Rücksicht auf das Verständnis seiner Leser — über dieselbe hinauszugehen und sie zu erweitern: bei Nennung der Libyphöniker fügt er die Notiz „mixtum Punicum Afris genus“ hinzu — eine Bemerkung, die Polybios nicht hat. Man sieht aus dem allen, dass Livius, so eng er sich hier auch in allem Wesentlichen an seine Quelle schliesst, doch nicht in blinder, verständnisloser Abhängigkeit von ihr ist, sondern sich Umstellungen in der Anordnung, Kürzungen und Erweiterungen gestattet — mit einem Wort, sein Material beherrscht. Diese Erkenntnis lässt die Annahme, dass Livius selbst die afrikanischen Lergetai mit den hispanischen Ilergetes identifiziert haben soll, nicht eben sehr wahrscheinlich erscheinen. Sollte ihm aber wirklich dieser schwere, wenn auch immerhin menschliche Irrtum passiert sein, so darf man wenigstens nicht in dem Zusatz „parva manu ex Hispania“ einen Stützpunkt für diese Annahme sehen. Denn wenn Livius Ilergetes statt Lergetai geschrieben hat, so stammt dieser Zusatz schwerlich aus seiner Feder. Ilerda war durch Cäsars Kriege und Siege jedem halbwegs gebildeten Zeitgenossen

---

[1]) Man sieht, mit welchem Recht Hesselbarth a. a. O. p. 1 schreibt: „Livius hat die gewöhnliche Reihenfolge Fussvolk etc. hergestellt und die Metagonien, d. h. die westafrikanischen punischen Seestädte, mit denen er nichts anzufangen wusste, einfach civitates genannt. Sonst stimmt der Livianische Text bis in die *minutiösesten* Details mit dem Polybianischen.“ Ebenso schief, wie diese Behauptung angesichts der eben angeführten Thatsachen ist, ist auch die Erklärung Hesselbarths, warum Livius „die Metagonien“ mit civitates übersetzt. Livius ersah ja aus Polybios, dass „die Metagonien“ in Afrika lagen und giebt selbst die Polybiosworte „εἰς τὰ Μεταγώνια τῆς Λιβύης κάτεταξεν“ durch „per Africam distribui iubet“ wieder; und eine Zeile später soll er mit den Metagonien nichts anzufangen wissen, soll nicht wissen, wo diese Städte gelegen waren, und deshalb den Namen fortgelassen und sie „einfach civitates genannt haben“! Was für ein armer, hilfloser Scribent ist doch der gefeierte Nationalhistoriker der Römer, und wie herrlich weit haben wir Neueren es in der Aufdeckung seiner Hilflosigkeit gebracht!

so bekannt, wie unseren Vätern Waterloo und uns Sedan, der Schipkapass oder Plewna. Und wie schwerlich heutzutage ein Schriftsteller seinen Lesern gegenüber die Geschmacklosigkeit begehen wird, bei einer gelegentlichen Erwähnung dieser Orte hinzuzufügen, in wess Herren Länder sie gelegen sind, so darf man das Gleiche mit ungleich grösserem Rechte von Livius erwarten, der in Fragen des Geschmackes die meisten Neueren um Hauptes Länge überragt. Jedenfalls kann ich mich nicht entschliessen, ohne zwingenden Grund zum grossen Sündenregister, das auf dem Kerbholz des Livius steht, einen solchen Verstoss gegen die ewig gültigen Regeln des guten Geschmackes hinzuzurechnen — einen Verstoss, der in den Augen des rhetorisierenden Schriftstellers selbst viel schwerer wiegen musste, als das Begehen eines groben historischen oder ethnographischen Fehlers. Sind diese Bedenken gegen die Petersche Annahme begründet, so bieten sich nun, wie mir scheint, zunächst folgende Möglichkeiten dar, um die Entstehung der Diskrepanz zwischen Livius und Polybios zu erklären und einen Ausgleich zwischen ihren abweichenden Angaben herbeizuführen.

Man kann einmal annehmen, dass der Zusatz „parva manu ex Hispania" von Livius selbst stammt. Dann ist nach den bisherigen Ausführungen der Schluss notwendig, dass Livius nicht Ilergetes geschrieben hat. Und weiter: versetzte er die Lergetai, oder wie sie sonst geheissen haben mögen, nach Hispanien, so ist kein Anlass, daran zu zweifeln — besonders da Livius in dieser Partie von sich noch eine andere, richtige ethnographische Notiz hinzufügt — dass dieses Volk wirklich dort, natürlich in dem Karthago unterthänigen Gebiet zu suchen ist. Ich habe eine Zeitlang ernstlich mit dieser Möglichkeit gerechnet und glaubte, das fragliche Volk entweder in den Γλῆτες des Herodor (Müller frg. 20) und Theopomp,[1]) den Ἰγλῆτες des Strabo (p. 166) wiederfinden zu können oder zur Bestimmung seines Namens und Wohnsitzes das Δήρα des Hekataios,[2]) welches Müllenhof[3]) mit dem Ilerda am Sikanus des Avienus identifiziert,

[1]) Steph. Byz. p. 627, 8, wo der Name in Τλῆτες verschrieben ist.
[2]) Steph. Byz. p. 228, 20.
[3]) „Deutsche Altertumskunde" p. 162.

heranziehen zu dürfen. Doch habe ich diese Versuche als gänzlich haltlos aufgegeben. Die erstere Annahme erfordert die höchst unwahrscheinliche Voraussetzung, dass sowohl im Livius- als auch im Polybiostext eine gleichartige Korrumpierung des Namens eingetreten ist, und mit der Notiz des Hekataios darf hier, wie ich eben von Heisterbergk[1]) gelernt, überhaupt nicht operiert werden, da sie sich aller Wahrscheinlichkeit nach garnicht auf Hispanien bezieht. Was aber überhaupt alle Versuche, die Lergetai in Hispanien festzulegen, von vornherein als aussichtslos erscheinen lassen muss, ist der Umstand, dass sie alle die wenig wahrscheinliche Annahme zur Voraussetzung haben müssen, in der Lacinischen Inschrift sei das Prinzip der geographischen Anordnung in diesem einen Falle durchbrochen worden.

Es bleibt demnach, wie mir scheint, nur folgender Ausweg zur Lösung der oben aufgeworfenen Fragen übrig. Man muss daran festhalten, dass die Lergetai, wie das aus ihrer Stellung auf der Inschrift zwischen den Libyphönikern und Numidiern folgt, ein afrikanischer Volksstamm sind. Da Livius sich hier in den ethnographischen Fragen wohl orientiert zeigt und sich zudem in allem Wesentlichen streng an seine Vorlage hält, so ist es nicht wahrscheinlich, dass er selbst die Identifizierung der Lergetai mit den Ilergetes verschuldet haben soll. In keinem Fall stammt der Zusatz „parva manu ex Hispania“ aus seiner Feder. Aber schon früh muss der Name im Liviustext in „Ilergetes“ korrumpiert worden sein, und dazu hat dann ein Schulmeister die obige, jetzt in den Text geratene Randbemerkung gemacht, die auch aus anderen Gründen nach der Weisheit eines solchen Mannes schmeckt. Wir haben also die Worte als Interpolation zu streichen und den Namen Ilergetes bei Livius nach dem Polybiostext zu korrigieren. Dass ich selbst[2]) die Existenz eines Lergetai genannten Volkes in Afrika sonst nicht nachweisen kann, macht mich an der Richtigkeit dieser Schlussfolgerung nicht irre. Vielleicht gelingt es kompetenteren Kennern der afrikanischen Geographie und Ethnographie jenen Stamm aufzufinden

[1]) Fragen zur ältesten Geschichte Siziliens. 1889. p. 15.

[2]) Ich muss leider auf jeden Versuch einer Bestimmung verzichten, da mir hier die wichtigsten neueren Arbeiten über afrikanische Geographie nicht zugänglich sind.

und damit meine Beweisführung endgiltig zu bestätigen.[1]) Sollte das aber nicht der Fall sein, so erinnere ich daran, dass es nicht das erste und einzige Mal ist, wo wir uns begnügen müssen, von der Existenz eines Volksstammes nur aus einer einzigen Quelle zu erfahren.

Ich habe mit vielleicht ermüdend scheinender Ausführlichkeit ein einzelnes kritisches Problem besprochen; ich that es in der Überzeugung, dass sich aus einer detaillierten Behandlung gerade des berühmten Truppenverzeichnisses zugleich allgemeingültige Gesichtspunkte für die Handhabung der Livianischen Quellenkritik gewinnen lassen. Das „fabula docet" aber selbst herzusetzen kann ich mir wohl füglich ersparen.

---

[1]) Es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der Hermeneut, dem Polybios die Kenntnis der punischen Inschrift verdankt, es nicht verstanden hat, den punischen Namen in die seiner Zeit entsprechende griechische Form umzusetzen.

Berliner Buchdruckerei-Actien-Gesellschaft
Setzerinnen-Schule des Lette-Vereins.

BERLINER STUDIEN

FÜR

CLASSISCHE PHILOLOGIE UND ARCHAEOLOGIE.

ZWÖLFTER BAND.
DRITTES HEFT.

ZENONIS CITIENSIS

DE REBUS PHYSICIS DOCTRINAE FUNDAMENTUM EX ADIECTIS FRAGMENTIS

CONSTITUIT

KARL TROOST.



BERLIN 1891.
VERLAG VON S. CALVARY & CO.

ZENONIS CITIENSIS

DE REBUS PHYSICIS DOCTRINAE

FUNDAMENTUM EX ADIECTIS FRAGMENTIS

CONSTITUIT

KARL TROOST.



BERLIN 1891.
VERLAG VON S. CALVARY & CO.

PRAEMITTENDA.

Zenonis Citiensis de rebus physicis doctrinam cum Hemingius Forellus (Upsalae 1700), G. F. Jenichen (Lipsiae 1724) brevi tantum comprehendissent, diligentius P. Weygoldt (»Zeno von Citium und seine Lehre«, Jena 1872, Dissertation) et Ed. Wellmann (»Die Philosophie des Stoikers Zenon«, Rostock 1873, Dissertation u. Jahrb. für Philologie 1873. p. 433—490) adumbrare studuerunt. Quos multa omisisse haud ita multo post C. Wachsmuth comment. I et II de Zenone Citiensi et Cleanthe Assio, Gottingae 1874 ostendit. Cuius fragmenta deinde Wellmann in annal. Fleckeis. 1877. p. 800 ita interpretatus est, ut argumentationem a. 1873 inceptam suppleret. Ipsa Zenonis fragmenta inde ab illo tempore neque aucta neque denuo tractata sunt. Haec vero opera rei novos aperuerunt fontes. Hermanni Dielesii qui »Doxographi Graeci« inscriptus est liber pro illustrissimis suis meritis satis est pervulgatus. Stobaei eclogas brevi post C. Wachsmuth recensuit et cum apparatu critico magni pretii edidit Berol. 1884. Cuius viri doctissimi e seminario philologico Heidelbergensi interea prodierunt a. 1883 et 1885

duae Andronici qui fertur *περὶ παθῶν* libelli editiones et ipsae minime contemnendae. Paulo ante a. 1882 R. Hirzel in Ciceronis scripta philosophica inquisiverat reique nonnulla attulerat adiumenta. Zelleri tertiam et auctam editionem a. 1880 supersedeo laudare; sed et Ludov. Stein in libro: »Die Psychologie der Stoa«. 1. Bd.: »Metaphysisch-anthropologischer Theil«, Berlin 1886; 2. Bd.: »Die Erkenntnistheorie der Stoa«, Berlin 1888 etsi multa incundius quam verius disseruit, tamen et multa nova rei suppeditavit. Idem Zenonis ad physicen pertinentem doctrinam separatim addidit tractatam. Quae quidem argumentatio cum mihi minus probetur, rem additis fragmentis denuo tractare est visum. Quamquam enim Steinii summam iam ipso hoc anno refutavit Clemens Baeumker, cum opere suo: »Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung, Münster 1890« toti de materia quaestioni laetissimam attulit lucem, tamen Stoicorum communes tantum expedivit sententias.

De libris autem Zenonis, cum ex iis quae Wellmann l. l. 1873. p. 436. 1877. p. 800, Wachsmuth comm. 1874. p. 4, Zeller l. l. III³ p. 32, adn. 1 disseruerunt, satis pateat, rem tam obscuram esse, ut quamdiu uberiores fontes lateant vix possit profligari, denuo verba facere liceat supersedere.[1])

---

[1]) De uno tantum Citiensis libro quid videatur addiderim. Laertius in catalogo illo Zenoneo (VII, p. 4) postquam ceteros libros enumeravit addit: 15. *ἀπομνημονεύματα Κράτητος ἠθικά.* Editores scribunt: *ἀπομνημονεύματα, Κράτητος ἠθικά.* Consentit Weygoldt p. 13. Zeller p. 32.

Quibusnam denique iudicandi notis et regulis freti rem adeamus inquirenti, etsi leges illae, quas Wellmann l. l. 1873 p. 435 et Stein l. l. I, p. 152 sibi assumpserunt, vix eae visae sunt, quas certos duces sequamur, tamen huic fere normae erit parendum.

1. Qui loci claris verbis Zenoni tribuuntur, digni videntur, quibus fidem habeamus, dummodo ne causa obstet, qua scriptori diffidamus aut totius scholae esse sententiam existimemus, quae principis prodatur. Qualis nuntius eo firmior est, quo planius Zeno ab iis internoscitur, qui successerunt.

At Wachsmuth Diogenis lectionem tuetur (p. 4) cum E. Koepkio »Ueber die Gattung der ἀπομνημονεύματα in der griechischen Litteratur« (Brandenburg 1857) p. 15. Adstipulatur Wellmann 1877 p. 801. Quibus Schiche »de Ciceronis de divinatione fontibus« Jenae 1875 p 2, cum Cobetio et Koepkio respondet, recte opponit, nunquam voce »ἀπομνημονεύματά τινος« commentationem significari de aliquo, sed genetivo semper auctorem declarari. (cf. Philodemi περὶ εὐσεβ. ed. Gomperz p. 71.) Idem Krischio (»die theolog. Lehren der griechischen Denker, eine Prüfung der Darstellung Ciceros.« Götting. 1840), qui p. 365 censet Zenonem de Cratete commentarios scripsisse aeque ac Persaeus et Ariston libros de Zenone scripserint (Diog. VII, 36. 163) merito occurrit, cum verisimile esse ostendit, Persaei librum ἠθικαὶ σχολαί de tota Zenonis aetate egisse, Aristonem autem cum a Zenone defecerit de eo scribere abstinuisse. (Diog. VII, 18. 167. Krische p. 407). Accedere quod Krische ipse p. 365 similem librum Ἀρίστων inscriptum fuisse concedat. —

Quodsi animum intendimus in locum Ciceronis de divin. I, 36 (Cleanthem plurimas Zenonis sententias summa cum constantia retinuisse) comparamusque Cleanthis a Plut. Stoic. rep. VII, 4 commemoratum librum »ὑπομνήματα φυσικά«, opinatus sim, Zenonis quoque ἀπομνημονεύματα ad res physicas pertinuisse. Athenaeum autem, qui IV, p. 162 B. libri mentionem facit, minus accurate libros complures et Stilponis et Zenonis a Persaeo excerptos una »ὑπομνημονεύματα« voce comprehendisse iuste Schiche existimat. —

2. In qua re discernenda accurate animadvertendum, ne scriptoris verba Citiensis putemus. Quapropter typis expressis significabimus, quae dubiis locis Zenonea habenda sint.

3. Alios locos a Stoicorum principe originem accepisse non confidemus, nisi fidis subnisi argumentis.

1. DE RERUM PRIMORDIIS.

Sunt duo universi primordia (ἀρχαί): τὸ ποιοῦν et τὸ πάσχον. cf. No. 1*α*.

a. *Τὸ πάσχον* est omnium rerum materia, essentia, silva (ut cum Chalcidio vocem »ὕλην« interpreter), quae caret quidem omni sensu et figura (*ἄποιος οὐσία*, *ὕλη* No. 1*β*), non vero caret vi patiendi (*αἴτιον τοῦ πάσχειν* No. 2. 4.) E qua materia omnia profecta enataque sunt. No. 3. 5*β*.

No. 1. Diog. Laert. VII, 134. *α*) *δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. β) τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, γ) τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ περὶ οὐσίας, Κλεάνθης δ' ἐν τῷ περὶ ἀτόμων κτλ.*

No. 2. Aëtii pl. I, 3, 25 (H. Diels, Doxographi Graeci, Berolini 1879 p. 289)[1], Plut. plac. I, 4: *Ζήνων Μνασέου Κιτιεὺς ἀρχὰς μὲν τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην, ὧν ὁ μέν ἐστι τοῦ ποιεῖν αἴτιον*[2]), *ἡ δὲ τοῦ πάσχειν, στοιχεῖα δὲ τέσσαρα* (sc. *λέγει*).

No. 3. Achilles Tat. isag. in Arati phaenomena c. 3 in Petavii Uranol. (de doctrina temporum, Antwerpiae

---

1) Qui liber infra citatur: »Dox.«

2) *αἴτιος* cet. codd , *αἴτιον* *B*. *αἴτιον* magis Zenoneae sententiae respondere quam *αἴτιος* ex iis quae infra p. 13 sq disputata sunt elucebit. Librario autem codicis *A* doctiori quidem, sed Zenonea doctrina minus imbuto,

Eadem non infinita, sed finita est (No. 50a)[1]) singulisque mundi partibus commune subest fundamentum. Partes universi nimirum non manent, sed separantur atque coniunguntur; diminuuntur et coartantur item atque augentur et amplificantur.

1705, p. 75): *Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἀρχὴν εἶναι λέγει τῶν ὅλων θεὸν καὶ ὕλην. θεὸν μὲν τὸ ποιοῦν, ὕλην δὲ τὸ ποιούμενον ἀφ' ὧν τὰ τέσσαρα στοιχεῖα γεγονέναι.*

Schahrastâni, Religionsparteien und Philosophenschulen übers. v. Harbrücker II 132 (Dox. 289): »Plutarch berichtet, dass Zenon gemeint habe die Wurzeln seien nur Gott und der Grundstoff allein: Gott sei die thätige Ursache, der Grundstoff das passive.«

No. 4. Clemens Romanus Homil. V, 18: *Ζήνων . . . διὰ πάντων τὸ θεῖον εἶναι* [*ἰέναι* corr. Coteler.] *λέγει.*

No. 5. Diog. VII, 150: *α*) *Οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν καὶ Ζήνων. β*) *ὕλη δέ ἐστιν ἐξ ἧς ὁτιδηποτοῦν γίνεται. γ*) *καλεῖται δὲ διχῶς, οὐσία τε καὶ ὕλη, ἥ τε τῶν πάντων καὶ ἡ τῶν ἐπὶ μέρους. ἡ μὲν οὖν τῶν ὅλων οὔτε πλείων οὔτ' ἐλάττων γίνεται, ἡ δὲ τῶν ἐπὶ μέρους καὶ πλείων καὶ ἐλάττων.*

αἴτιον nimirum tolerari nequire est visum. Contra codex Marcianus (*B*), »multo neglegentius exaratus (quam *A*) et interpolationum plenior. At feliciter accidit, ut eadem librarii oscitantia, qua apertissima glossemata saepe insulsissime inculcata sunt, inter reliquam istius modi farraginem antiquae memoriae plurimae variae lectiones felicissime servarentur. Atque haec est propria Marciani virtus.« (Dox. p. 34). Itaque hoc quoque loco Marcianum iudico sequendum.

[1]) No. 50 *a* re vera Zenonis doctrinam significari idem Chalcidius in cap. 295 (Wrobel p. 324, 19) his nobis aperit verbis: »Denique Stoicos (Zenonem a Chalcidio intellegi ex iis quae antecedunt elucet cf. No. 50) definitam et limitatam silvam esse natura propria, Pythagoran vero infinitam et sine limite dicere. cumque illi quod natura sit immensum non posse ad ordinem atque modum redigi censeant, Pythagoran . .« Neque aliter Zenonis sententia ad doctrinam de vacuo spatio (p. 17 infra) quadraret.

Itaque posterius quoddam substratum est, quod subest rebus qualitatibus distinctis, veluti ferrum, aes, aurum communis materia sunt illarum rerum, quae ex his fabrefiunt, angustioreque vi ὕλη nominatur (No. 5γ. 7.) At quae omnibus rebus subest materia sine ulla forma ac specie priusque intellegitur substratum, latiore vi ὕλη et πρώτη ὕλη et οὐσία vocatur (No. 1α. 5. 6. 7.)[1])

b. *Τὸ ποιοῦν* est *ὁ ἐν τῇ ὕλῃ λόγος* (No. 1γ.) sive *ὁ θεός* (No. 1γ. 2. 8. 3. 4. 9. 10.) sive *τὸ τοῦ ποιεῖν αἴτιον* (No. 2).

No. 6. Arii Did. epit. fr. phys. 20. (Dox. 457.) Stob. ecl. p. 322 Heeren, 132 Wachsmuth: *Ζήνωνος. α) Οὐσίαν δὲ εἶναι τὴν τῶν ὄντων πάντων πρώτην ὕλην, ταύτην δὲ πᾶσαν ἀΐδιον καὶ οὔτε πλείω γινομένην οὔτε ἐλάττω. β) τὰ δὲ μέρη ταύτης οὐκ ἀεὶ ταὐτὰ διαμένειν, ἀλλὰ διαιρεῖσθαι καὶ συγχεῖσθαι. γ) διὰ ταύτης δὲ διαθεῖν τὸν τοῦ παντὸς λόγον, ὃν ἔνιοι εἱμαρμένην καλοῦσιν, οἷόν περ καὶ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα.*

No. 7. Chalcidius in Plat. Timaeum ed. Wrobel c. 290: Plerique tamen silvam separant ab essentia, ut Zeno et Chrysippus. Silvam quippe dicunt esse id quod subest his omnibus quae habent qualitates, essentiam vero primam rerum omnium silvam vel antiquissimum fundamentum earum, suapte natura sine vultu et informe: ut puta aes, aurum, ferrum et cetera huius modi silva est eorum, quae ex isdem fabrefiunt, non tamen essentia. At vero quod tam his quam ceteris ut sint causa est, ipsum esse substantiam.

No. 8. Theodoret. Gr. aff. cur. IV, 12: *Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς ὁ Μνασαίου* [eodem errore ac Stobaeus] *ὁ Κράτητος φοιτητὴς ὁ τῆς Στωικῆς ἄρξας αἱρέσεως, τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην ἀρχὰς ἔφησεν εἶναι.* (Dox. p 289.)

---

[1]) Quod discrimen Zeno de Aristotelis disciplina sibi videtur assumpsisse. (cf. Baeumker, das Problem der Materie in der griech. Phil. Münster 1890 p. 241).

PRAEMITTENDA.

Zenonis Citiensis de rebus physicis doctrinam cum Hemingius Forellus (Upsalae 1700), G. F. Jenichen (Lipsiae 1724) brevi tantum comprehendissent, diligentius P. Weygoldt (»Zeno von Citium und seine Lehre«, Jena 1872, Dissertation) et Ed. Wellmann (»Die Philosophie des Stoikers Zenon«, Rostock 1873, Dissertation u. Jahrb. für Philologie 1873. p. 433—490) adumbrare studuerunt. Quos multa omisisse haud ita multo post C. Wachsmuth comment. I et II de Zenone Citiensi et Cleanthe Assio, Gottingae 1874 ostendit. Cuius fragmenta deinde Wellmann in annal. Fleckeis. 1877. p. 800 ita interpretatus est, ut argumentationem a. 1873 inceptam suppleret. Ipsa Zenonis fragmenta inde ab illo tempore neque aucta neque denuo tractata sunt. Haec vero opera rei novos aperuerunt fontes. Hermanni Dielesii qui »Doxographi Graeci« inscriptus est liber pro illustrissimis suis meritis satis est pervulgatus. Stobaei eclogas brevi post C. Wachsmuth recensuit et cum apparatu critico magni pretii edidit Berol. 1884. Cuius viri doctissimi e seminario philologico Heidelbergensi interea prodierunt a. 1883 et 1885

duae Andronici qui fertur *περὶ παθῶν* libelli editiones et ipsae minime contemnendae. Paulo ante a. 1882 R. Hirzel in Ciceronis scripta philosophica inquisiverat reique nonnulla attulerat adiumenta. Zelleri tertiam et auctam editionem a. 1880 supersedeo laudare; sed et Ludov. Stein in libro: »Die Psychologie der Stoa«. 1. Bd.: »Metaphysisch-anthropologischer Theil«, Berlin 1886; 2. Bd.: »Die Erkenntnistheorie der Stoa«, Berlin 1888 etsi multa iucundius quam verius disseruit, tamen et multa nova rei suppeditavit. Idem Zenonis ad physicen pertinentem doctrinam separatim addidit tractatam. Quae quidem argumentatio cum mihi minus probetur, rem additis fragmentis denuo tractare est visum. Quamquam enim Steinii summam iam ipso hoc anno refutavit Clemens Baeumker, cum opere suo: »Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung, Münster 1890« toti de materia quaestioni laetissimam attulit lucem, tamen Stoicorum communes tantum expedivit sententias.

De libris autem Zenonis, cum ex iis quae Wellmann l. l. 1873. p. 436. 1877. p. 800, Wachsmuth comm. 1874. p. 4, Zeller l. l. III³ p. 32, adn. 1 disseruerunt, satis pateat, rem tam obscuram esse, ut quamdiu uberiores fontes lateant vix possit profligari, denuo verba facere liceat supersedere.[1])

---

[1]) De uno tantum Citiensis libro quid videatur addiderim. Laertius in catalogo illo Zenoneo (VII, p. 4) postquam ceteros libros enumeravit addit: 15. *ἀπομνημονεύματα Κράτητος ἠθικά*. Editores scribunt: *απομνημονεύματα, Κράτητος ἠθικά*. Consentit Weygoldt p. 13. Zeller p. 32.

Quibusnam denique iudicandi notis et regulis freti rem adeamus inquirenti, etsi leges illae, quas Wellmann l. l. 1873 p. 435 et Stein l. l. I, p. 152 sibi assumpserunt, vix eae visae sunt, quas certos duces sequamur, tamen huic fere normae erit parendum.

1. Qui loci claris verbis Zenoni tribuuntur, digni videntur, quibus fidem habeamus, dummodo ne causa obstet, qua scriptori diffidamus aut totius scholae esse sententiam existimemus, quae principis prodatur. Qualis nuntius eo firmior est, quo planius Zeno ab iis internoscitur, qui successerunt.

At Wachsmuth Diogenis lectionem tuetur (p. 4) cum E. Koepkio »Ueber die Gattung der *ἀπομνημονεύματα* in der griechischen Litteratur« (Brandenburg 1857) p. 15. Adstipulatur Wellmann 1877 p. 801. Quibus Schiche »de Ciceronis de divinatione fontibus« Jenae 1875 p 2, cum Cobetio et Koepkio respondet, recte opponit, nunquam voce »*ἀπομνημονεύματά τινος*« commentationem significari de aliquo, sed genetivo semper auctorem declarari. (cf. Philodemi *περὶ εὐσεβ.* ed. Gomperz p. 71.) Idem Krischio (»die theolog. Lehren der griechischen Denker, eine Prüfung der Darstellung Ciceros.« Götting. 1840), qui p. 365 censet Zenonem de Cratete commentarios scripsisse aeque ac Persaeus et Ariston libros de Zenone scripserint (Diog. VII, 36. 163) merito occurrit, cum verisimile esse ostendit, Persaei librum *ἠθικαὶ σχολαί* de tota Zenonis aetate egisse, Aristonem autem cum a Zenone defecerit de eo scribere abstinuisse. (Diog. VII, 18. 167. Krische p. 407). Accedere quod Krische ipse p. 365 similem librum *Ἀρίστων* inscriptum fuisse concedat. —

Quodsi animum intendimus in locum Ciceronis de divin. I, 36 (Cleanthem plurimas Zenonis sententias summa cum constantia retinuisse) comparamusque Cleanthis a Plut. Stoic. rep. VII, 4 commemoratum librum »*ὑπομνήματα φυσικά*«, opinatus sim, Zenonis quoque *ἀπομνημονεύματα* ad res physicas pertinuisse. Athenaeum autem, qui IV, p. 162 B. libri mentionem facit, minus accurate libros complures et Stilponis et Zenonis a Persaeo excerptos una »*ὑπομνημονεύματα*« voce comprehendisse iuste Schiche existimat. —

ducta menti soli subiecta sit. (No. 13. 14.) In nominalistarum igitur, quos posteriores vocant, numero Stoicorum princeps ponendus est (cf. Zeller l. l. p. 79 adn. 2).

Primum igitur corpore carent *συμβεβηκός*, *κατηγορήματα*, *ἐννοήματα*.[1]) Iam vero etiam spatium et tempus *πτώσεις* qui-

---

No. 13. Aëtii Pl. I, 10, 5. Plut. epit. I, 10 (Dox. p. 309): *Οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωικοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν.*

No. 14. Arii fr. ph. 40. (Dox. 472) Stob. I, 332 H. 136 W.: *Ζήνωνος* ⟨*καὶ τῶν ἀπ᾿ αὐτοῦ* add. Diels⟩. *Τὰ ἐννοή-*

---

[1]) Vocem *λεκτόν*, qua Zenonis discipuli *ἐννοήματα* et *κατηγορήματα* (*σημαινόμενα*) significaverunt, Zenonem nondum usurpavisse, hac spero me demonstraturum esse argumentatione. Sextus Emp. Math. VIII, 69 verbis *οἷος δέ ἐστιν ὁ περὶ ταύτης τῆς στάσεως λόγος, τοιοῦτος γένοιτ᾿ ἂν ἡμῖν καὶ ὁ περὶ τῆς λειπομένης, καθ᾿ ἣν οἱ μὲν ἐν τῷ σημαινομένῳ, τουτέστιν ἀσωμάτῳ λεκτῷ, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος ὑποτίθενται, οἱ δ᾿ ἐν τῇ φωνῇ, οἱ δ᾿ ἐν τῷ κινήματι τῆς διανοίας* initium facit recensendae quaestionis, ubi essentia veritatis mendaciique ponenda sit. Tres ait exstare sententias: a) in *ἀσωμάτῳ λεκτῷ* b) in voce c) in mentis motione. Prima sententia pertinet ad Chrysippum, **tertia** ad **Zenonem**. Primam deinceps suscipit accuratius explicandam. Atque

69—74 quidem notionum nobiscum communicat hanc divisionem:

1. *λεκτὰ ἐλλιπῆ* notiones mancae (omisit)
2. *λεκτὰ αὐτοτελῆ* notiones perfectae:

1. *προστακτικά*	2. *ἀποφαντικά*	3. *πύσματα*	4. *ἀρατικά*
Modus Imperativus	M. Indicativus	M. interrogativus	M. optativus
δεῦρ᾿ ἴθι	*ὁ Δίων περιπατεῖ*	*ποῦ οἰκεῖ Δίων;*	*σφ᾿ ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι*

5. *εὐκτικά*	6. *ἀξίωμα*	7. *πλεῖον ἢ ἀξίωμα*
M. rogandi et orandi	Sententia vera aut falsa	M. exclamativus
δὸς νίκην ἀρέσθαι	*Πριαμίδῃσιν ἐμφερὴς ὁ βουκόλος*	*ὡς Πριαμ. ἐμφ. ὁ βουκ.*

75—78 quomodo Sceptici hanc sententiam refutaverint

79—80 duobus aliis argumentis refutat eandem et ipse Sextus.

81—84 Demonstrare deinceps studet ne esse quidem neque *ἀξίωμα* neque *λεκτόν*.

85—86 Sed etiam licet concessum sit, pergit disserere Sextus, esse

dem sunt, at non corpora. Incorporeum spatium autem est τὸ κενόν **solum, non locus neque illud, quod Stoici singulari**

ματά φασι μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά, ὡσανεὶ δέ τινα καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προςαγορεύεσθαι. Τῶν γὰρ κατὰ τὰ ἐννοήματα ὑποπιπτόντων εἶναι τὰς ἰδέας, οἷον ἀνθρώπων, ἵππων, κοινότερον εἰπεῖν πάντων τῶν ζῴων

---

et verum et falsum ἀξίωμα, tamen Septicos facile refutaturos esse illam opinionem. Atque ipsorum dogmaticorum verbis usuros eos victuros esse. Illos enim dixisse τὸ ὑπάρχον est τὸ καταληπτικὴν κινοῦν φαντασίαν et porro »καταληπτική ἐστι φαντασία ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον.« Itaque re ignota illos ignotam illustrare conari. — (Hactenus Sextus).

Agedum vero, ut intellegas, quisnam sit, quem Sextus studeat refellere, compara Diog. Laert. VII, 54: [»Κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῇ δωδεκάτῃ τῶν φυσικῶν«]. Dilucide igitur hic locus e Chrysippi libro citatur. Quodsi addideris, breviter eandem refutationem iam in eiusdem Sexti libri VIII, § 11 proferri adiectis verbis: »καὶ τῆς μὲν πρώτης δόξης προεστήκασιν οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς«, omnis dempta erit dubitatio. (Et ipse locus § 11 – 12 igitur pertinet ad Chrysippum.)

87 – 90 revellere pergit Chrysippum Sextus cum demonstrat, Stoicorum ἀντικείμενον nihili esse.

91—93 ἀξίωμα et ἀπόφασις notiones inter se pugnare;

93 – 112 ἀξίωμα neque simplex neque compositum esse;

112—123 de συνημμένῳ;

124—130 de συμπεπληγμένῳ; 130 universa refutatio iterum comprehenditur.

130—136 altera deinde de voce sententia (Cleanthis?) refutatur.

137 denique progreditur disputatio ad tertiam illam opinionem. Quae quidem hoc loco claris verbis Zenoni tribuitur. cf. infra p. 28 No. 38.

Quodsi e hoc loco non certo colligi potest, Zenonem voce λεκτόν non esse usum, tamen probabile evadit comparato loco Clem. Alex. strom. VIII, p. 784 Sylb. p 930, 15 Pott : λεκτὰ γὰρ τὰ κατηγορήματα καλοῦσι Κλεάνθης καὶ Ἀρχέδημος. cf. No. 14. Veri igitur simillimum videtur Cleanthem primum hanc notionem usurpavisse.

quadam significatione *χώραν* i. e. partim corporibus occupatum, partim illis liberum spatium appellant. No. 15.

καὶ τῶν ἄλλων ὁπόσων λέγουσιν ἰδέας εἶναι. Ταύτας δὲ οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοί φασιν ἀνυπάρκτους εἶναι καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν[1]).

No. 15. Aëtii I, 18, 5 et I, 20, 1. (Dox. p. 316. 317.) Stob. ecl. I, 382 H. 156 W.: *Ζήνων καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἐντὸς μὲν τοῦ κόσμου μηδὲν εἶναι κενόν, ἔξω δ' αὐτοῦ ἄπειρον. — Διαφέρειν δὲ κενόν, τόπον, χώραν· καὶ τὸ μὲν κενὸν εἶναι ἐρημίαν σώματος, τὸν δὲ τόπον τὸ ἐπεχόμενον ὑπὸ σώματος, τὴν δὲ χώραν τὸ ἐκ μέρους ἐπεχόμενον.* Quae Zenonea sententia optime explicatur loco Sexti Emp. Pyrrh. III, 124: *Οἱ στωικοί φασι κενὸν μὲν εἶναι τὸ οἷόν τε ὑπὸ ὄντος κατέχεσθαι μὴ κατεχόμενον δέ, ἢ διάστημα ἔρημον σώματος, ἢ διάστημα ἀκαθεκτούμενον ὑπὸ σώματος, τόπον δὲ διάστημα ὑπὸ ὄντος κατεχόμενον καὶ ἐξισαζόμενον τῷ κατέχοντι αὐτόν, νῦν ὂν καλοῦντες τὸ σῶμα, χώραν δὲ διάστημα κατὰ μέν τι κατεχόμενον ὑπὸ σώματος κατὰ δέ τι ἀκαθεκτούμενον, ἐνίων χώραν εἰπόντων εἶναι τὸν τόπον τοῦ μεγάλου σώματος, ὡς ἐν μεγέθει τὴν διαφορὰν εἶναι τοῦ τε τόπου καὶ τῆς χώρας*[2]).

---

[1]) Itaque Zeller l. l. p. 79 adn. 2, Wachsmuth Stob. ecl. I. 137 iniuria mihi in ultimis No. 14 verbis offendere videntur. Immo optime Diels p. 472 adnotat: »intellego: notitiae (cf. Cic. de fin. III, 10, 33) rerum rationi nostrae insitae sunt, nomina fortuito obveniunt. Paulo aliter Prantl, Gesch. der Logik I, 420[68].« At praeposuerim pro voce »nomina«: »res« singulae nobis fortuito obveniunt. Wachsmuthium haud iuste Schmidtio, Stoic. gramm. p. 23 sqq. fisum Dielesii explicationem, ut cum Stoic. de nomin. doctrina pugnantem, reiecisse supra videor satis ostendisse.

[2]) Magnam hic locus continet repugnantiam, cum et dicat Zeno, in mundo nihil vacui esse, et *χώραν*, quippe quae sit in mundo, e parte esse vacuam.

Et ipsum tempus denique, utpote quod sit motionis intervallum (No. 16. 17), incorporeum esse secundum Zenonem infra p. 39 adn. 1 demonstrabimus.

No. 16. Arii Didymi ph. No. 26 (Dox. 461.) Stob. ecl. I, 254 H. 104 W.: *Ζήνωνος. Ζήνων ἔφησε χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, τοῦτο δὲ καὶ μέτρον καὶ κριτήριον τάχους τε καὶ βραδύτητος, ὅπως ἔχει ⟨ἕκαστα⟩. Κατὰ τοῦτον δὲ γίνεσθαι τὰ γινόμενα καὶ τὰ περαινόμενα ἅπαντα καὶ τὰ ὄντα εἶναι.* Cf. Sext. Emp. Pyrrh. III, 136.

No. 17. Simplicius in Arist. categ. Schol. Brandis p. 80: *Τῶν δὲ Στωικῶν Ζήνων μὲν πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπε, Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως.* Cf. Sext. Emp. Math. X, 170. Plut. Plat. quaest. 8, 4, 3.

No. 18. Stob. ecl. II, 90 H. II, 57 W.: *Ταῦτ' εἶναί φησιν ὁ Ζήνων, ὅσα οὐσίας μετέχει.* [1])

1) Hoc loco, quem in rebus physicis enodandis praeter Ritterum (l. l. p. 571 adn. 1) adhuc viri docti praetermiserunt, haec quaestio optime expeditur. cf. Zeller, l. l. p. 87. Heinze, Lehre vom Logos, Oldenburg 1872 p. 88. Itaque Petersen l. l. p. 48 errat, cum demonstrare studet, esse discrimen inter *ὄν* et *θεόν*, seu *αἴτιον* seu *λόγον*. Suo iure igitur eum refutavit Trendelenburg, »Jahrb. für wissensch. Kritik,« Berlin 1827 p. 1739.

---

3. DE DEI MATERIA ESSENTIAQUE.

Sunt igitur, ut vidimus, duo generandi principia *τὸ πάσχον, τὸ ποιοῦν.* »*Τὸ πάσχον*« fere nominatur *ὕλη*, »*τὸ ποιοῦν*« *θεός* sive *λόγος*. Cui notitiae (*τῷ ποιοῦν*) tribuitur aeternitas, facultas et crescendi et decrescendi abnuitur. Iam vero quaerentibus, quaenam sit eius vis, Zeno respondet:

1. Est vis movens, *δύναμις κινητική* (No. 19, 20).
2. Est eadem quaedam natura, ex qua ratio et intellegentia oriatur, (21, 22.)

No. 19. Aëtii pl. I, 27, 5. (Dox. 322). Stob. ecl. I p. 178 H. 78 W.: *Ζήνων ὁ Στωικὸς ἐν τῷ Περὶ φύσεως δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως* (sc. *τὴν οὐσίαν τῆς εἱμαρμένης* [=*θεοῦ*, cf. p. 30 infra] *ἀπεφαίνετο*), *ἥν τινα μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.*

No. 20. Theodoret. l. l. VI, 14 (Dox. 322): *Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς δύναμιν κέκληκε τὴν εἱμαρμένην κινητικὴν τῆς ὕλης, τὴν δὲ αὐτὴν καὶ πρόνοιαν καὶ φύσιν ὠνόμασεν.*

No. 21. Cic. de fin. VI, 5, 12: »Cum autem quaereretur res admodum difficilis, num quinta quaedam natura videretur esse, ex qua ratio et intellegentia oriretur, in quo etiam de animis, cuius generis essent, quaereretur, Zeno id dixit esse ignem; nonnulla deinde aliter (sc. ac veteres), sed ea pauca; de maxima autem re eodem modo, divina mente atque natura mundum universum atque eius maximas partes administrari. Materiam vero rerum et copiam apud hoc exilem, apud illos uberrimum reperiemus.«

No. 22. Cic. acad. I, 11, 39: De naturis autem sic sen-

3. Atque ignis quidem artificiosus est (*πῦρ τεχνικόν*), conservans atque augens, qui est *φύσις καὶ ψυχή*. (No. 23. 24. 31. 32.)

---

tiebat (sc. Zeno), primum, ut quattuor initiis rerum illis quintam hanc naturam, ex qua superiores sensus et mentem effici rebantur, non adhiberet. Statuebat enim ignem esse ipsam naturam, quae quidque gigneret, et mentem atque sensus.

No. 23 Arii Did. fr. ph. 33 (Dox. p. 467) Stob. ecl. I, 538 H. 213 W.: *α*) *Ζήνων τὸν ἥλιόν φησι καὶ τὴν σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων ἕκαστον εἶναι νοερὸν καὶ φρόνιμον, πύρινον ⟨δὲ⟩ πυρὸς τεχνικοῦ. β) δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικὸν αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστι καὶ ζώοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καί ψυχή. τοιούτου δὴ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρων οὐσίαν. τὸν δὲ ἥλιον καὶ τὴν σελήνην δύο φορὰς φέρεσθαι, τὴν μὲν ὑπὸ τοῦ κόσμου ἀπ' ἀνατολῆς ἐπ' ἀνατολήν, τὴν δὲ ἐναντίαν τῷ κόσμῳ, ζῴδιον ἐκ ζῳδίου μεταβαίνοντας. τὰς δ' ἐκλείψεις τούτων γίγνεσθαι διαφόρως, ἡλίου μὲν περὶ τὰς συνόδους, σελήνης δὲ περὶ τὰς πανσελήνους. γίνεσθαι δ' ἐπ' ἀμφοτέρων τὰς ἐκλείψεις καὶ μείζους καὶ ἐλάττους.*

No. 24. Cic. de nat. deor. II, 22, 57. *α*) Zeno igitur ita naturam (= *φύσις* = deus cf. infra p. 27) definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via. Censet enim artis maxime proprium esse creare et gignere, quodque in operibus nostrarum artium manus efficiat, id multo artificiosius naturam efficere, id est, ut dixi, ignem artificiosum, magistrum artium reliquarum. Atque hac quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quamdam et sectam, quam sequatur. 58. *β*) Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coercet et

Qui ignis gignens ab illo terreno igne consumente quidem at non procreante prorsus differt.

Idem deus nominatur *σῶμα καθαρώτατον* (No. 25.) et aether (No. 26. 27. 28. 29.), forma tenui et inani mole di-

---

continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. *γ*) Atque ut caeterae naturae suis seminibus quaeque gignuntur, augescunt, continentur, sic natura mundi omnes motus habet voluntarios conatusque et appetitiones, quas *ὁρμὰς* Graeci vocant, et his consentaneas actiones sic adhibet ut nosmet ipsi, qui animis movemur et sensibus. *δ*) Talis igitur mens mundi cum sit ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit — Graece enim *πρόνοια* dicitur —, haec potissimum providet et in his maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem, ut in eo eximia pulcritudo sit atque omnis ornatus.

No. 25. Hippolyti refut. haeres. I, 21 (ed. Duncker et Schneid. p. 40): *Στωικοὶ καὶ αὐτοὶ μὲν ἐπὶ τὸ συλλογιστικώτερον τὴν φιλοσοφίαν ηὔξησαν καὶ σχεδὸν ὅροις περιέλαβον, ὁμόδοξοι γενόμενοι ὅ τε Χρύσιππος καὶ Ζήνων, οἳ ὑπέθεντο καὶ αὐτοὶ ἀρχὴν μὲν θεὸν τῶν πάντων, σῶμα ὄντα τὸ καθαρώτατον, διὰ πάντων δὲ διήκειν τὴν πρόνοιαν αὐτοῦ.* (Quae sequuntur cum magis in universum ad illud *Στωικοί* pertinere videantur, recipere dubitavi).

No. 26. Minucius Felix Octav. XIX, 8: Zenon eiusdem (Cleanthis) magister naturalem legem atque divinam et aethera interim interdumque rationem vult omnium esse principium; idem interpretando Iunonem aera, Iovem caelum, Neptunum mare, ignem esse Vulca-

spersa (No. 30). Tenuissimum igitur corpus, quem ignem et aethera nominat, esse Deum Zeno contendit.[1])

---

num et ceteros similiter vulgi deos elementa esse monstrando publicum arguit graviter et revincit errorem.

No. 27. Cic. acad. II, 41, 126: Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus, mente praeditus, qua omnia regantur. Cleanthes . . . solem dominari et rerum potiri putat.

No. 28. Tertullian. adv. Marcionem I, 13: . . . deos pronuntiaverunt ut Thales aquam, ut Heraclitus ignem, ut Anaximenes aerem, ut Anaximander universa coelestia, ut Strato caelum et terram, ut Zeno aerem et aetherem, ut Plato sidera, quod genus deorum igneum appellat. (cf.[2]) p. 25.)

No. 29. Achilles Tat. isag. in Arat. 5. (Petavii Uranolog. Antwerpiae 1705 p. 77): »*Ζήνων γοῦν ὁ Κιτιεὺς οὕτως αὐτὸν (τὸν οὐρανὸν) ὡρίσατο· »οὐρανὸς αἰθέρος τὸ ἔσχατον. ἐξ οὗ καὶ ἐν ᾧ ἐστι πάντα ἐμφανῶς. περιέχει γὰρ πάντα πλὴν αὐτοῦ. οὐδὲν γὰρ ἑαυτὸ περιέχει ἀλλ' ἑτέρου ἐστὶ περιεκτικόν.*«

No. 30. Valer. Prob. in Vergil. eclog. VI, 31. p. 10 Keil: omnem hanc rerum naturae formam tenui et inani mole dispersam, refert (Vergilius), in quattuor elementa concreta et ex his omnia esse effigiata Stoici (ita Stoici coni. Keil) tradunt Zenon Citieus et Chrysippus Solaeus et Cleanthes Assius.« (Wachsm. fr. ph. 3).

---

[1]) Voce »*πνεῦμα*« Zenonem hanc divinam substantiam significavisse nullo loco efficitur; immo omnibus ad unum, cum de deo sermo est, *αἰθὴρ* vel *πῦρ* usurpatur, at, cum anima intelligitur, *πνεῦμα* (cf. infra cap. 10) Stein l. l. I, p. 23 sq. nonnullis locis secum dissentit. Iusto iure materiam explicat p. 27 (adn. 31): »Waren also nur recht spärliche Zeugnisse dafür vorhanden, dass das Urpneuma der Stoa dem Feuer Heraclits substanzgleich ist, so fliessen jene Quellen um so reichlicher, die

Quae tenuissima materia per omnia, quae sunt, pertinet

No. 31. Tertull ad nat. II, 2: cuius (ignis) instar vult esse naturam Zenon.

No. 32. Augustin. contra acad. III, 38: nam et deum ipsum ignem putabat (Zenon) [cf. Stein l. l. I, p. 58 adn. 79].

---

das stoische Urpneuma Aether nennen.« p. 28 (adn. 31): »Nur ist es jenes feinere künstlerische Feuer, dem unsere Seele entstammt; animus, qui tenuior est igne, heisst es bei Sen. ep. 57.« (Verba de anima a Zenone dissentire vide infra cap. 10.) p. 26, 2: »sondern es ist ein vergeistigtes, sublimirtes Mittleres: Feuerhauch oder kurzweg Aether.« A qua sententia valde discrepant verba p. 23: »Aus dem Urpneuma, das vermöge der ihm eignenden Spannung (τόνος) die Keimkräfte (σπερματικοὺς λόγους) zur Weltbildung in sich trägt, sonderte sich das ihm nächststehende Feuer der Weltseele aus.« Quod Stein verbo »Weltseele« significat, re vera nihil aliud esse nisi illud πῦρ τεχνικόν, quod Zeno ab eo igne, quod terrenum elementum est, accurate distinguit, infra cap. 5 demonstrabimus. Prorsus autem cum ab omnium Stoicorum doctrina tum a Zenonea verba, quae sequuntur, abhorrent. »Das Wesen der Kraft,« inquit p. 24, »ist ebenso gut Pneuma wie in letzter Linie die Substanz der Materie, nur dass erstere als die dem Stoff immanente Form eine feinere, der Urkraft näherstehende Ausgestaltung des Pneumas ist, während die letztere durch ihre Verdichtung, die der »Weg nach unten« bedingt, den zur Existenz erforderlichen Spannungsgrad fast ganz verloren hat.

Es herrscht also zwischen Form und Materie keine Substanzverschiedenheit, sondern nur ein Unterschied im Feinheitsgrad: jene ist eine leichte Verdichtung, diese eine merkliche Vergröberung einer und derselben Grundsubstanz. Man sieht also, dass der stoische λόγος mit dem aristotelischen εἶδος keineswegs zusammenfällt; der Dualismus von εἶδος und ὕλη ist bei Aristoteles konsequent und durchgreifend ausgeführt, bei den Stoikern nur formell gestreift und künstlich in das philosophische System hineingewoben.«

Quonam loco Stein subnisus talia nobiscum communicat? Ne unum quidem habet, quem afferat. Immo, iam patet et ex iis quae sequuntur fragmentis elucebit, prorsus nihil interesse inter illud ποιοῦν et hoc πάσχον. cf. infra cap. 4. 5. 6. Ceterum ille »aether« Zenoneus, ut ita dicam, haud ita dissimilis est Indorum notioni âkâça, quam Baeumker l. l. p. 69 his explicat verbis (adn. 3): »Dieselben Elemente (sc. des Empedocles) bei den Indern, freilich mit Hinzufügung des Aethers (âkâça) als fünften Elements, der bei den Griechen zumeist mit der Luft in

atque permeat (No. 4. 29. 25. 33γ.) pari modo ac anima per

No. 33. Epiphanii advers. haeres. III, 36 (T. III, p. 566, 30 Dind.; Dox. p. 592): α) *Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ὁ Στωικὸς ἔφη μὴ δεῖν θεοῖς οἰκοδομεῖν ἱερά, ἀλλ' ἔχειν τὸ θεῖον ἐν μόνῳ τῷ νῷ, μᾶλλον δὲ θεὸν ἡγεῖσθαι τὸν νοῦν. ἔστι γὰρ ἀθάνατος.* β) *τοὺς δὲ τελευτῶντας ζώοις παραβάλλειν χρῆναι ἢ πυρί. καὶ τοῖς παιδικοῖς*

---

eins gesetzt wird (Nachweisungen z. B. bei Alfr. Weber, Indische. Stud. II, 66. L v. Schröder, Pythagoras und die Inder, Leipzig 1884. S. 62ff. Ein Beispiel aus volkstümlicher Jaina-Litteratur bei Alfr. Weber, Ueber das Uttamacaritrakathânakam, Sitzungsber. d. Berl Ak. d. Wiss. 1884 S. 293f.). Doch zeigt Deussen, Das System des Vedânta, Leipzig 1883, S 249., dass der âkâça nicht so sehr den Aether bezeichne, als den körperlich aufgefassten, alldurchdringenden, allgegenwärtigen Raum, und keineswegs mit den übrigen Elementen auf einer Stufe stehe.» — Quae cum ita sint, primum quidem Tertullianus adv. Marc. I, 12 (No. 28) vulgarem Graecorum opinionem sequi videtur, cum aethera additis verbis »et aerem« falso explicat. (Fortasse »aut«, quod Stein p. 26 conicit, melius; at cum Philonem (No. 10) »aethera« scripsisse opinetur, Steinium fugisse videtur melior Dielesii medicina. cf. supra p. 12 No. 10.) — Deinde vix dubitari potest, quin Zenoni, cum dicat *οὐρανός ἐστιν αἰθέρος τὸ ἔσχατον*, in animo fuerit dicere, nonnullam illius essentiae, quam *αἰθέρα, θεόν, πῦρ τεχνικόν* al. vocant, partem esse relictam, quoniam et astra (infra cap. 9.) et caelum (*πύρινον* id esse dicit No. 73) nihil sunt, nisi partes ignis illius artificiosi. (cf. infra cap. 9. Stein l. l. p. 33) Qua re neque haec probaverim Steinii (p 21) verba: »Wenn aber Censorin de die natali (cap. I, de natur. inst.) im Sinne der Stoa sagt: et ipse quidem aether nihil patitur, so will das wohl nichts weiter bedeuten, als dass die Gottheit oder der Aether der am wenigsten leidende Körper ist. Dieses nihil patitur würde dann etwa in dem Sinne zu verstehen sein wie das *ἀσωματώτατον* in der bekannten Stelle des Aristoteles de an I, 2 p 405, wo es das zwar am wenigsten körperliche, aber immerhin doch körperliche bedeutet« Immo de eo, quod est *τὸ πάσχον*, dici nequit: »nihil patitur«. Pertinent haec verba ad illam aetheris partem, quae immutata atque pura relicta caelum reddit et mundi principale. —

[2]) Vocibus »aera et aethera« Tertullianus (No. 28) Graecum vocabulum »*αἰθέρα*« interpretatur, quoniam No. 42 »*λόγον*« similiter verbis sermonem et rationem vertit.

corpus (cf. cap. 10. No. 100), mel per favos (No. 35), semen per genitalia. (No. 6. 50 ε. 54).

χρῆσθαι ἀκωλύτως. γ) ἔλεγε δὲ πάντα διοικεῖν[1]) *τὸ θεῖον. τὰς δὲ αἰτίας τῶν πραγμάτων πῇ μὲν ἐφ' ἡμῖν, πῇ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, τοῦτ' ἔστι τὰ μὲν τῶν πραγμάτων ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. δ) ἔλεγε δὲ καὶ μετὰ χωρισμὸν τοῦ σώματος * * **[2]) *καὶ ἐκάλει τὴν ψυχὴν πολυχρόνιον πνεῦμα, οὐ μὴν δὲ ἄφθαρτον δι' ὅλου ἔλεγεν αὐτὴν εἶναι. ἐκδαπανᾶται γὰρ ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εἰς τὸ ἀφανές,*[3]) *ὥς φησι.*

No. 34. Cic. de nat. deor. I, 14, 36: *α*) Zeno autem, ut iam ad vestros Balbe, veniam, naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria. Quam legem quomodo efficiat animantem intellegere non possumus. Deum autem animantem certe volumus esse. *β*) Atque hic idem alio loco aethera deum dicit, si intellegi potest nihil sentiens deus, qui numquam nobis occurrit neque in precibus neque in optatis neque in votis. *γ*) Aliis autem libris rationem quamdam per omnium naturam rerum pertinentem vi divina esse adfectam putat. Idem astris hoc idem tribuit, tum annis, mensibus annorumque mutationibus. *δ*) Cum vero Hesiodi theogoniam [id est originem deorum] interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum. Neque enim Iovem neque Iunonem neque Vestam neque quemquam, qui ita appellatur, in deorum habet numero, sed rebus inanimis atque mutis per quamdam significationem haec docet tributa nomina.

No. 35. Tertulian. adv. nat. II, 4: Ecce enim Zeno quoque

---

[1]) Codd. lectionem *διοικεῖν* tueor comparato No. 41. Dieles. cum Rhedigerano collato Krischio p. 382: *διήκειν*.

[2]) Dieles.: »intercidit *τινὰ χρόνον διαμένειν τὴν ψυχήν*, similiter A. Jahn.«

[3]) Dieles.: »voluitne *τὸ ἀχανές*?«

4. Qua fit ut eadem divina substantia appelletur φύσις (No. 19. 20. 23β.), quin etiam ipse totus mundus deus vocetur

---

materiam mundialem a deo separat vel eum per illam tamquam mel per favos transisse dicit; itaque materia et deus duo vocabula, duae res. Pro discrimine vocabulorum etiam res separantur, etiam materiae condicio vocabulum sequitur.[1]) (cf. adv. Hermog c. 44: Stoici enim volunt, deum sic per materiam decucurisse, quomodo mel per favos). cf. ad hos locos infra cap. 5. 6.

No. 36. Cic. nat. d. II, 7, 20: Cum autem, ut Zeno solebat, brevius angustiusque concluduntur, tum apertiora sunt ad reprehendendum. Nam ut profluens amnis aut vix aut nullo modo, conclusa autem aqua facile corrumpitur, sic orationis flumine reprehensoris convicia diluuntur angustia autem conclusae orationis non facile se ipsa tutatur. Haec enim, quae dilatantur a nobis, Zeno sic premebat: 8. 21. »Quod ratione utitur, id melius est quam id, quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius: ratione igitur mundus utitur.« Similiter effici potest, sapientem esse mundum, similiter beatum, similiter aeternum. Omnia enim haec meliora sunt, quam ea, quae sunt his carentia, nec mundo quidquam melius: ex quo efficitur esse mundum deum. 22. β) Idemque hoc modo: »Nullius sensu carentis pars aliqua potest esse sentiens. Mundi autem partes sentientes sunt: non igitur caret sensu mundus.« γ) Pergit idem et urguet angustius: »Nihil« inquit, »quod animi quodque rationis est expers, id generare ex se potest animantem compotemque rationis. Mundus autem generat animantes

---

[1]) Cuius loci non omnia verba ad Zenonem pertinere, ut Stein l. l. I, p. 64 adn. 88 vult, ostendit Baeumker l. l. p. 359 adn. 4.

(cf. infra p. 36) neque mundo quidquam melius esse videatur. (No. 37. 38. 45. 46.)

5. Unde etiam effici docebat, mundum ratione consilioque dei administrari. Neque enim natura, pergit Zeno, quae

---

compotesque rationis. Animans est igitur mundus composque rationis«. *δ*) Idemque similitudine, ut saepe solet, rationem conclusit hoc modo: »Si ex oliva modulate canentes tibiae nascerentur, num dubitares, quin inesset in oliva tibicinii quaedam scientia? Quid? si platani fidiculas ferrent numerose sonantes, idem scilicet censeres in platanis inesse musicam. Cur igitur mundus non animans sapiensque iudicetur, cum ex se procreet animantes atque sapientes?«

No. 37. Cic. de nat. deor. III, 9, 22: »Istum enim locum totum illa vetus Zenonis brevis et, ut tibi videbatur, acuta conclusio dilatavit. Zeno enim ita concludit: »Quod ratione utitur, id melius est quam id, quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius: ratione igitur mundus utitur.«

No. 38. Sext. Emp. Math. IX, 104: *Καὶ πάλιν ὁ Ζήνων φησίν· »τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττόν ἐστιν· οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττόν ἐστιν. λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος. καὶ ὡσαύτως ἐπὶ τοῦ νοεροῦ καὶ ἐμψυχίας μετέχοντος. τὸ γὰρ νοερὸν τοῦ μὴ νοεροῦ καὶ τὸ ἔμψυχον τοῦ μὴ ἐμψύχου κρεῖττόν ἐστιν. οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττον· νοερὸς ἄρα καὶ ἔμψυχός ἐστιν ὁ κόσμος.«* ibid. IX, 108: *»Ἀλλ' ὅ γε Ἀλεξῖνος τῷ Ζήνωνι παρέβαλε τρόπῳ τῷδε. τὸ ποιητικὸν τοῦ μὴ ποιητικοῦ καὶ τὸ γραμματικὸν τοῦ μὴ γραμματικοῦ κρεῖττόν ἐστι, καὶ τὸ κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας θεωρούμενον κρεῖττόν ἐστιν. ποιητικὸν ἄρα καὶ γραμματικόν ἐστιν ὁ κόσμος. πρὸς ἣν ἀπαντῶντες παραβολὴν οἱ στωικοί φασιν ὅτι Ζήνων τὸ καθάπαξ κρεῖττον εἴληφεν, τουτέστι τὸ λο-*

animantes procreet et compotes rationis, ipsa mentis potest esse expers. Animans est igitur mundus composque rationis (cf. 36—38. 68.) Quam rationem divinam artificem dicas, inquit, qua omnia creentur et regantur. (24α. 24β. 42).

6. Itaque idem *λόγος* nominatur (No. 1. 6β. 42. 43. 44), *λόγος σπερματικός* (No. 54), *νοῦς*, *νοῦς κόσμου*, animus Jovis (No.

γικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ καὶ τὸ νοερὸν τοῦ μὴ νοεροῦ καὶ τὸ ἔμψυχον τοῦ μὴ ἐμψύχου, ὁ δὲ Ἀλεξῖνος οὐκέτι. cf. ibid. IX, 138.

No. 39. Diog. Laert. VII, 148: *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν, ὁμοίως δὲ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ θεῶν καὶ Ποσειδώνιος ἐν πρώτῳ περὶ θεῶν.*

No. 40. Aëtii Plac. I, 7, 23 (Dox. p. 303). Stob. ecl. I, 60 H. 35 W.: *Ζήνων ὁ Στωικὸς νοῦν κόσμου πύρινον.* [*κόσμον* *FP*: corr. Krische theol. p. 378. W.] (sc. *τὸν θεὸν εἶναί φησιν*).

No. 41. Epiphan. adv. haer. I, 5. (T. I, p. 291, 29 Dind. Dox. p. 588, 11): *ἔσχον δὲ Ζήνωνα ἀρχηγὸν τῆς Στοᾶς, περὶ οὗ πολὺς θρυλεῖται λόγος . . . . φάσκει οὖν καὶ οὗτος τὴν ὕλην σύγχρονον καλῶν*[1]) *τῷ θεῷ ἴσα ταῖς ἄλλαις αἱρέσεσιν εἱμαρμένην τε εἶναι καὶ γένεσιν, ἐξ ἧς τὰ πάντα διοικεῖται καὶ πάσχει.* [1])[*καλεῖν* vulgo: corr. Oehler.] (cf. Baeumker l. l. p. 362 adn.)

No. 42 Lactantius de vera sap. c. 9: Zeno rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis *λόγον* praedicat, quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Iovis nuncupat.

No. 43. Tertullian. apologet. 21, 1. T. I, p. 198. Oehler: Apud vestros quoque sapientes *λόγον* id est sermonem atque rationem constat artificem videri universitatis, hunc enim Zeno determinat factitorem, qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animum Iovis et necessitatem omnium rerum. (Wachsm. fr. ph. 30).

42. 43), fatum denique (*εἱμαρμένη*) (No. 6β. 19. 41—44), et providentia (*πρόνοια*) omniumque rerum necessitas (No. 42. 43). Corpus eum esse, quippe quae sit summa causa agens, minime erit ambiguum (No. 11. 25. 46).

7. Restat, ut addam, quibusnam praeterea argumentis Zeno deum esse demonstraverit. Atque primum quidem praeter probationes supra p. 28 sq. allatas inde quod omnes homines deos colerent i. e. e consensu gentium conclusit, esse deos (No. 47).

No. 44. Diog. Laert. VII, 149. *καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος ἐν τοῖς περὶ εἱμαρμένης καὶ Ποσειδώνιος ἐν δευτέρῳ περὶ εἱμαρμένης καὶ Ζήνων, Βόηθος δ' ἐν τῷ πρώτῳ περὶ εἱμαρμένης. ἔστι δ' εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσάν φασι, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι. καὶ αὐτὴν καὶ τέχνην ἀποφαίνουσι διά τινας ἐκβάσεις, ὥς φησι Ζήνων τε καὶ Χρύσιππος* . . .

No. 45. Sext. Emp. Math. IX. 107: *δυνάμει δὲ τὸν αὐτὸν τῷ Ζήνωνι λόγον ἐξέθετο* (sc. *Πλάτων*)· *καὶ γὰρ οὗτος τὸ πᾶν κάλλιστον εἶναί φησι, κατὰ φύσιν ἀπειργασμένον ἔργον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα λόγον, ζῶον ἔμψυχον νοερόν τε καὶ λογικόν.*

No. 46. Augustin. contra Acad. III, 38. (Stein I, p. 20 adn. 25) nec quidquam esse praeter hunc sensibilem mundum, nihilque in eo agi, nisi corpore (sc. Zenoni placuisse.)

No. 47. Sext. Emp. Math. IX, 133: *Ζήνων δὲ καὶ τοιοῦτον ἠρώτα λόγον. τοὺς θεοὺς εὐλόγως ἄν τις τιμῴη. τοὺς δὲ μὴ ὄντας οὐκ ἄν τις εὐλόγως τιμῴη· εἰσὶν ἄρα θεοί. ᾧ λόγῳ τινὲς παραβάλλοντες φασὶ »τοὺς σοφοὺς ἄν τις εὐλόγως τιμῴη· τοὺς δὲ μὴ ὄντας οὐκ ἄν τις εὐλόγως τιμῴη. εἰσὶν ἄρα σοφοί.« ὅπερ οὐκ ἤρεσκε τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς, μέχρι τοῦ νῦν ἀνευρέτου ὄντος τοῦ κατ' αὐτοὺς σοφοῦ. ἀπαντῶν δὲ πρὸς τὴν παραβολὴν Διο-*

Sed etiam item atque Aristoteles ex omnium rerum versatione motuque ultimam causam moventem, ex universi pulchritudine ornatuque ultimum vicissitudinum ordinumque auctorem interpretatus esse videtur, quae probandi ratio haud ita multo distat ab iis, quae philosophi cosmologicam et physico-theologicam nominaverunt.[1])

γένης ὁ Βαβυλώνιος τὸ δεύτερόν φησι λῆμμα τοῦ Ζήνωνος λόγου τοιοῦτον εἶναι τῇ δυνάμει »τοὺς δὲ μὴ πεφυκότας εἶναι οὐκ ἄν τις εὐλόγως τιμῴη.« κτλ.

No. 47a. Philodemi de piet. fr. C. 8 (Dox. p. 542. 543.)

c. 8. 1 *δεῖ τὴν (δ)ύναμιν,*
οὖσαν συνα(π)τικὴν
οἰκε(ί)ως τῶν μερῶ(ν
πρὸ(ς ἄ)λληλα καὶ ἐκ
5 . . . . *ων, τὴν δ' ἀνα-*
τολὴ)ν ἡ(λί)ου καὶ κύ-
κλησιν) ἢ περίοδ(ο)ν
31 *τ(οὺ)ς*
δὲ ὀρθοὺς (λόγ)ους καὶ
σπουδαίας διαθέ-
σεις Διοσκούρους

---

1) Ad Zenonem enim nonnulli loci pertinere videntur, quos in fragmentorum ordinem sua numeri nota recipere veritus, tamen additis notis a, b, c ad fragmentum 47 adieci. Namque veri simillima quidem eorum Zenonea origo, at non certa. Atque primum quidem totam Sexti Empir. particulam, quae exstat adv. Math. IX, 75—87 (No. 47b sq.) Zenoni tribuere vix dubitaverim. Cum enim nihil in ea insit, quae ab eius doctrina abhorreat, multa insuper redolent Zenoneam sententiam modumque dicendi. Agedum confer hos locos.

1. 75, 17: *ἡ τοῦ περιέχοντος διακόσμησις*, 79, 25 *μεταβολαὶ τοῦ περιέχοντος*, 83, 13 *τοῦ περιέχοντος*, 84, 20 *περιέχει τὰς φύσεις* (= 85, 22) cum adn. ad No. 68 infra. (Praeter Zenonem Aristoteles nimirum hoc verbum usurpare solet; at ab Aristotele multa huius partis prorsus discrepant velut illa similitudo *καθάπερ ἡμῖν ψυχὴ πεφοίτηκεν* [76, 26]) Ceterum cf. infra p. 35, 6
2. 75, 22 23 *τὴν τῶν ὅλων ὕλην* cum No. 5 *τὴν τῶν πάντων ὕλην*;

4. DE ZENONIS QUI DICITUR „PANTHEISMO".

Quodsi in quaestionem inquirimus, num igitur Zeno prorsus idem esse deum et mundum docuerit, simul et negandum videtur et concedendum. Vera enim essentia eaque corporea unum eundemque esse mundum atque deum et vi-

No. 47b. Sext. Emp. Math. IX, 75: *σκοπῶμεν δὲ καὶ τὸν ἀπὸ τῆς τοῦ περιέχοντος διακοσμήσεως. ἡ τοίνυν τῶν ὄντων*

75, 22—23 *τὴν ὕλην κινουμένην* cum No. 19. 20 *δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης*

3. 75, 24 *εὐλόγως ἂν σκεπτοίμεθα* cum No. 47 *εὐλόγως ἂν τιμῴη*;
4. 76, 26—27 *καθάπερ ἡμῖν ψυχὴ πεφοίτηκεν* cum No. 100.
   76, 26—27 *δύναμίν τινα δι' αὐτῆς* (sc. *τῆς ὕλης*) *πεφοιτηκυῖαν* cum No. 48 *διὰ πάσης οὐσίας πεφοιτηκέναι τὸν θεόν.*
5. 77, 5 *τὸ γεννητικὸν λογικοῦ . . αὐτὸ λογικόν ἐστιν κτλ.* cum No. 36γ. Mundus generat animantes . . animans est igitur mundus. cf. No. 68γ.
6. 78, 12 *φυτὰ καὶ ζῷα* Zenon solet usurpare coniuncta, cf No. 23β *οἷον ἐν φυτοῖς ἐστι καὶ ζῴοις.*
7. 82, 11 *τὴν κατὰ ἄνεσιν καὶ τὴν κατὰ συμπιεσμὸν διάθεσιν.* cf. adn. ad No. 99: *παριεμένου τοῦ τόνου.* Aët. Plac. V, 24, 4. Plut. Pl. V, 24. (Dox. p. 436): *Πλάτων οἱ Στωικοὶ τὸν μὲν ὕπνον γίνεσθαι ἀνέσει τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος.*
8. 85, 23: *οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ ὅλον τοῦ μέρους χεῖρον εἶναι* cf. No. 68β *ὅθεν οἷόν ἐστι τὸ μέρος τῇ δυνάμει τοιοῦτον πολὺ πρότερόν ἐστι τὸ ὅλον.* cf. No. 76γ.
9. 86, 30 *ἔμψυχά τινα καὶ νοερὰ . . ζῷα* cum No. 45: *ζῷον ἔμψυχον νοερόν τε καὶ λογικόν* et No. 38.
10. Ad sententiam loci 86 87 fortasse pertinent Lactant. instit. VII, 7, 13 esse inferos Zeno stoicus docuit et sedes piorum ab impiis esse discretas et illos quidem quietas ac delectabiles incolere regiones, hos vero luere poenas in tenebrosis locis atque in caeni voraginibus horrendis

dimus et p. 37 unum sub adspectum subiciemus. Unum igitur et idem *τὸ πάσχον* et *τὸ ποιοῦν*. — At tamen mundus peribit, deus manebit; quod inveniri potest maius discrimen? — En illa, quae saepius occurret, Citiensis cum ipso dissensio.

οὐσία, φασίν, ἀκίνητος οὖσα ἐξ αὑτῆς καὶ ἀσχημάτιστος ὑπό τινος αἰτίας ὀφείλει κινεῖσθαί τε καὶ σχηματίζεσθαι· καὶ διὰ τοῦτο, ὡς χαλκούργημα περικαλλὲς θεασάμενοι

---

11. 86 ad Zenonem pertinere denique iam Hirzel l. l. II, p. 218, adn. 1

coniecit. »Bei Sext. Emp. adv. dogm. III, 81 ff.«, inquit, »wird dem *κόσμος* nur eine *φύσις*, nicht eine *ψυχή* zugeschrieben (vgl. bes. 84), so nahe das letztere durch die Prämissen des Schlusses gelegt war. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, dass gerade dieser Abschnitt wenigstens teilweise auf Zenon zurückgeht.« At Hirzel perperam Sextum intellexit. Postquam 81 demonstratum est, corporum in unitatem redactorum (*ἡνωμένων*) tria genera esse: *τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνεχόμενα, τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως, τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς*, addit in horum trium numero etiam mundum esse ponendum. Primi generis autem eum esse nequire. Deinde in § 84 pergit: *εἰ δὲ μὴ ὑπὸ ταύτης* (*τῆς ψιλῆς ἕξεως*), *πάντως ὑπὸ φύσεως· καὶ γὰρ τὰ ὑπὸ ψυχῆς διακρατούμενα πολὺ πρότερον ὑπὸ φύσεως συνείχετο. ἀνάγκη ἄρα ὑπὸ τῆς ἀρίστης αὐτὸν φύσεως συνέχεσθαι, ἐπεὶ καὶ περιέχει τὰς πάντων φύσεις. κτλ.* Ponit igitur, cum superiore quaque natura inferioris quoque qualitatem contineri, tum mundum esse animantem (*ὑπὸ ψυχῆς διακρατούμενον*). Cum igitur, concludit, mundus animans sit, patet, eum natura comprehendi (*ὑπὸ φύσεως συνέχεσθαι*). cf. No. 68β *ὅθεν οἷόν ἐστι τὸ μέρος τῇ δυνάμει τοιοῦτον πολὺ πρότερόν ἐστι τὸ ὅλον.* (En Zenoneus modus dicendi.) cf. denique No. 23β: *ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή.* No. 48: *καί που μὲν εἶναι νοῦν* (i. e. mundi principatum,) *ποὺ δὲ ψυχήν, ποὺ δὲ φύσιν, ποὺ δὲ ἕξιν.* No. 68β *πάσης γὰρ φύσεως καὶ ψυχῆς* . . No 50δ: »non naturam, sed animam.« ⟨Ceterum simillimum locum invenies apud Cic. de nat. deor. II, 11, 30: »Videmus autem in partibus mundi — nihil est enim in omni mundo quod non pars universi sit — inesse sensum et rationem. In ea parte igitur, in qua mundi inest principatus (cui quidem respondet *ψυχή* apud Sextum), haec inesse necesse est et acriora quidem atque maiora. Quocirca sapientem esse mundum necesse est naturamque eam, quae res omnes complexa teneat, perfectione rationis excellere, eaque deum esse mundum« et cet.⟩

Hirzel contra pro domo, ut ita dicam, Sextum interpretatur. Osten-

Mundum deum esse declarat; at mundum interiturum, deum permansurum. Neque tamen variam multiplicemque qualitatum speciem re vera esse et eam aeternam diffitetur; immo qualitates, quibus illam contineri in promptu est vi-

---

ποθοῦμεν μαθεῖν τὸν τεχνίτην ἅτε καθ' αὑτὴν τῆς ὕλης ἀκινήτου καθεστώσης, οὕτω καὶ τὴν τῶν ὅλων ὕλην θεωροῦντες κινουμένην καὶ ἐν μορφῇ τε καὶ διακοσμήσει τυγχάνουσαν εὐλόγως ἂν σκεπτοίμεθα τὸ κινοῦν αὐτὴν καὶ πολυειδῶς μορφοῦν αἴτιον. τοῦτο δὲ οὐκ ἄλλο τι πιθανόν ἐστιν εἶναι ἢ δύναμίν τινα δι' αὐτῆς πεφοιτηκυῖαν, καθάπερ ἡμῖν ψυχὴ πεφοίτηκεν.

---

dere enim studet, a Zenone mundum nondum deum, quin ne ζῷον quidem esse putatum (atque hoc quidem in p. 214—218). Attamen Zenon compluribus locis planis hanc sententiam aperit verbis. cf. No. 45 et infra p. 36. [Ceterum Hirzel p. 217 nescio quo errore abreptus Diogenis (VII, 143) nonnulla verba ad Zenonem pertinere suspicatur, quae e Chrysippi περὶ προνοίας libro fluxisse Diog. dilucide affirmat]. — Sed audiamus Hirzelium rem porro agentem. »Aus der Erwähnung des Kleanthes 88,« p. 218 adn. 1 pergit, «folgt dies freilich noch nicht. Wohl aber fällt ins Gewicht, dass 86 der Glaube des Volks an die Dioskuren zu dem Beweis für die Existenz göttlicher Wesen beitragen soll. Zu demselben Zweck werden die Dioskuren auch bei Philodem περὶ εὐσεβ. S. 74 Gomp. benutzt und zwar offenbar innerhalb eines Berichtes über eine stoische Lehre. Nach Διοσκούρους bricht das Fragment Philodems ab, und es fehlt ein grösseres Stück.« Collatis deinde Ciceronis et Philodemi verbis item ac Diels Cleanthis et Persaei sententias esse censet quae sequantur, hanc vero partem Zenonis. δύναμις συνακτική ei φύσις (natura complectens et coercens) esse et illud inter ἕνωσις et συναφή discrimen (Zeller l. l. 96, 2. Sextus l. l. 78) nondum a Zenone sed postea esse factum videtur. —

Sed dixerit quispiam, nihil obstare, quin locus Sexti Chrysippeus sit. At has attulerim rationes, quae contra Chrysippum et Zenonea videantur a parte.

1. Quamquam Chrysippi de his rebus plurima exstant fragmenta, nullum invenies huius capitis sententiarum in illis vestigium.

2. Immo Chrysippi hi loci: Cic. de nat. deor. II, 6, 16 II, 14, 38. Plut. comm. not. XLIX alii de eadem re alias ac Sextus adhibent probationes.

dere, corporeas esse confirmat et perpetuas (cf. infra cap. 6. No. 58. 59.) Cum igitur Zeno *τὸ ποιὸν* et *τὰς ποιότητας* [nempe etiam colores (No. 60) qualitates esse oportet; at videlicet ne colores quidem manebunt mundo exstincto.] corporea et sempiterna esse dicat, idem mundum, quamvis non

---

No. 47c. Sext. Emp. Math. IX, 26: *ἔνιοι δὲ ἐπὶ τὴν ἀπαράβατον καὶ εὔτακτον τῶν οὐρανίων κίνησιν παραγινόμενοι φασὶ τὴν ἀρχὴν ταῖς τῶν θεῶν ἐπινοίαις ἀπὸ ταύτης γεγονέναι πρῶτον· ὥσπερ γὰρ εἴ τις ἐπὶ τῆς Τρωικῆς καθεζόμενος Ἴδης ἑώρα τὴν τῶν Ἑλλήνων στρατείαν μετὰ πολλοῦ κόσμου καὶ τάξεως τοῖς πεδίοις προσιοῦσαν,*

ἱππῆας μὲν πρῶτα σὺν ἵπποισιν καὶ ὄχεσφιν,
πεζοὺς δ' ἐξόπιθεν,

πάντως ἂν ὁ τοιοῦτος εἰς ἔννοιαν ἦλθε τοῦ ὅτι ἔστι τις ὁ διατάσσων τὴν τοιαύτην τάξιν καὶ ἐγκελευόμενος

---

3. Illam ad *ἕνωσιν* et *συναφὴν* pertinentem sententiam non posteriores primos sed iam Pythagoricos protulisse intelleges e Sexti Math. VII, 102 Zenonem autem iuvenem apud Academicos Pythagorea imbutum esse doctrina satis est notum.

4. Cum illa Philodemi *συναπτική* (Nescio an legendum sit *συνεκτική* cf. No. 71 a. 72.) voce illam *συναφῆς καὶ ἑνώσεως* doctrinam convenire non est cur negemus, quoniam similia verba imprimis apud Stoicos et amplius et angustius valere solent. cf. *περιέχειν* infra adn. ad No. 68, »omnia complexu suo coercet« No. 24 β.

5. Quamquam Dioscuros non eadem qua Sextus sententia Philodemus commemorat (ut Hirzelio videtur), tamen etiam illud *σπουδαία διάθεσις* Zenonis esse verisimile est. (cf. No. 100).

6. Minime reticuerim denique, eas quas Sextus 76, 27 et 86 proferat sententias, Ciceronem nat. deor. II, 15, 42 – 16, 44 Aristoteli attribuere; at forsitan Zenon has sibi sumpserit Stagiritae opiniones. —

7. Gravissimi denique momenti No 48, cui similem iam supra p. 33 hunc locum comparavi, ubi claris verbis Zenonem *ἕξις, φύσις, ψυχή* discrevisse est traditum. Zenoneum autem locum esse e verbis *σύμφωνος ἡ δόξα* elucet (cf. Stein l. l. I, p. 154 et No. 23, β).

Sexti IX, 26 locum autem Citiensis esse suspicor, cum similis sit sententia et sequatur »*τῶν δὲ νεωτέρων στωικῶν*«, Aristotelis autem iam 23 mentio sit facta.

Dei Zenoneae descriptiones

Τὸ ποιοῦν	λόγος		θεός	ἀΐδιος	δημιουργῶν ἕκαστα	
τοῦ ποιεῖν αἴτιον			θεός			
	λόγος				διαθῶν διὰ πρώτης ὕλης	
αἴτιον						
δύναμις κινητική						
δύναμις κινητική					κινητικὴ τῆς ὕλης	
					quidque gignens	
		ψυχή				
					ad gignendum progrediens via	magister artium reliquaru
	ratio et intellegentia					
		mens mundi				mundi artifex
			θεός		ἀρχὴ τῶν πάντων	
	ratio		lex divina		omnium principium	
		mente praeditus	summus deus			
			deus			
					ἐξ οὗ πάντα	περιέχει πάντα
			deus			
		νοῦς	θεός	ἀθάνατος		τὸ θεῖον διοικοῦν
			deus			
	ratio		deus		pertinens per omnia	
			οὐσία θεοῦ			
		νοῦς κόσμου	θεός			
					γένεσις ἐξ ἧς τὰ πάντα διοικεῖται	
	λόγος	animus Iovis	deus			dispositor opifex
αἰτία τῶν ὄντων	λόγος					
		ζῷον ἔμψυχον νοερόν τε καὶ λογικόν				
		νοῦς, ψυχή	θεός			
	ratio	beatum animal	deus			opifex deu

unum sub adspectum subiciuntur.

						No. 1
						2
	εἱμαρμένη					6γ
		σῶμα				11
πρόνοια	οὐσία τῆς εἱμαρμένης			φύσις		19
πρόνοια				φύσις		20
			ignis			22
			πῦρ τεχνικόν	φύσις		23β
			ignis artificiosus	natura		24α
			ex igne			21
consultrix et provida				natura		24β. δ
cuius πρόνοια διὰ πάντων διήκει		σῶμα καθαρώτατον				25
			aether			26
qua omnia regantur			aether			27
			aether			28
			αἰθήρ	ἐν ᾧ πάντα		29
			ignis	natura		31
			ignis			32
						33
			aether			34β
						34γ
					ὅλος κόσμος	39
			πύρινος			40
	εἱμαρμένη					41
	fatum, necessitas rerum					42. 43
	εἱμαρμένη					44
					τὸ πᾶν	45
				φύσις, ἕξις		48
					mundus	50 δ. ε

sit fictus et figuratus nisi ipsis illis, esse, nedum aeternum esse, pernegat. Quae cum ita sint, eum cum mundum deum esse dicit, essentiam dei intellegere liquet; at qualitatum essentiae et ipsius dei ullam differentiam non iam tibi continget investigare.[1]) cf. de eadem discrepantia infra p. 39, 1. cap. 6. 7. — Ceterum Zenonem mundum deum nominavisse constat. cf. No. 39. 45. 50 *δε*. Quem Zenonis pantheismum et hylozoismum, ut cum nostris dicam, a Steinio I, 63 sq. iniuria impugnatum merito affirmat Baeumker p. 361 sq.

τοῖς ὑπ' αὐτὸν [ἐγ]κοσμουμένοις στρατιώταις, οἷον Νέστωρ ἢ ἄλλος τις τῶν ἡρώων, ὃς ᾔδει

κοσμῆσαι ἵππους τε καὶ ἀνέρας ἀσπιδιώτας,

καὶ ὃν τρόπον ὁ ἔμπειρος νεώς, ἅμα τῷ θεάσασθαι πόρρωθεν ναῦν οὐρίῳ διωκομένην πνεύματι καὶ πᾶσι τοῖς ἱστίοις εὐτρεπιζομένην, συνίησιν ὅτι ἔστι τις ὁ κατευθύνων ταύτην καὶ εἰς τοὺς προκειμένους λιμένας καταντῶν, οὕτως οἱ πρῶτον εἰς οὐρανὸν ἀναβλέψαντες καὶ θεασάμενοι ἥλιον μὲν ἀπὸ ἀνατολῆς μέχρι δύσεως δρόμους σταδιεύοντα, ἀστέρων δὲ εὐτάκτους τινὰς χορείας, ἐπεζήτουν τὸν δημιουργὸν τῆς περικαλλοῦς ταύτης διακοσμήσεως, οὐκ ἐκ ταὐτομάτου στοχαζόμενοι συμβαίνειν αὐτὴν ἀλλ' ὑπό τινος κρείττονος καὶ ἀφθάρτου φύσεως, ἥτις ἦν θεός. τῶν δὲ νεωτέρων στωικῶν φασί τινες . . .

---

1) Itaque Baeumker l. l. p. 353 iusto iure de Stoicis: »so bleiben sie in dem Widerspruch stecken, dass der Stoff zwar qualitätslos, die Qualitäten aber nicht stofflos seien «

5. DE DIVINAE SUBSTANTIAE MOTIONE ET VI PROCREANDI.

1. Sunt igitur duo totius mundi primordia — duo cogitatione — re vera atque essentia unum tantum principium. Quantum mundi vera essentia i. e. essentia corporalis i. e. illud corpus tenuissimum, e quo omnes res constent, intellegitur — atque efficiens, movens, procreans intellegitur, est deus; quantum eadem cogitatur patiens, ab ipsius vi, quippe qua ipsa moveatur et fingatur, in figuram atque speciem redacta, in sexcentas illas creaturarum et rerum commutata est formas, eam materiam nominamus. Nomine illa quidem non re internoscuntur.

2. Cum igitur non mortua sit rerum essentia, sed vivat, haec vita ita intellegenda est, ut per omnium rerum figuras et species pertineat, permeet, tranet (Cic. nat. deor. II, 9, 25). Inest enim in ea vis movens, *δύναμις κινητική* (No. 19. 20), quae etiam ipsa *κίνησις* nominatur (No. 68*β*). Atque quoniam haec motio *δύναμις* et *αἴτιον* est, non dubium, quin corpus sit. Cum eadem non diversa sit ab illa prima materia, iam patet: principium omnium rerum est illa vis movens ignis, atque ignis quidem artificiosi i. e. calor.[1])

[1]) Iterum igitur illa discrepantia occurrit a Zenone non superata. »*ἡ τοίνυν τῶν ὄντων οὐσία, φασίν, ἀκίνητος οὖσα ἐξ αὑτῆς . . ὑπό τινος αἰτίας ὀφείλει κινεῖσθαι.*« (No. 47b, quod licet non sit Zenoneum, tamen sine dubio Citiensis continet sententiam.) Idem minime *ἀκίνητον* et *αἰτία κινοῦσα* esse potest; corpus et *κίνησις* idem esse nequit. »Bewegungsstoff«, ut vernacule Zenonem notionem *κίνησις* interpreter, continet »contradictionem in adiecto«. *κίνησις ἀκίνητος* abhorret a sanitate. Quod iam veteres iusto iure reprehenderunt velut Sextus Math. IX, 76. Nemes. de nat. hom. c. 2. Matth. p. 69. ed. Antv. p. 29 sq. — cf. infra cap. 6. 10., supra p. 38.

Quam quidem Zenonis sententiam accuratius explicatam invenimus apud Cleanthem. Qui illam motionem tenorem (τόνον) esse disseruit, notionem quidem magistri (No. 76 γ v. 5) asciscens; at quae ullius ponderis apud Zenonem vix fuisse videtur, urgebat. Idem Cleanthes ignem illum vorticis instar (κωνοειδές) esse affirmavit, praestantissimam autem eius qualitatem calorem, quae summa esset vis naturae.[1])

Pertinet igitur atque permeat illa ignea vis movendi per omnes res, per omnia corpora i. e. quoniam omnes res, omnia corpora nihil sunt nisi illud ipsum tenuissimum corpus

---

[1]) cf. Wachsm. de Zenone Citiensi et Cleanthe Assio comm. II. (Gött. 1875) phys. No. 1—5.

Quae Cleanthis de intensione (τόνος) [et mundi principatu cf. infra cap. 8] doctrina cuius momenti sit iam Zeller 1 l. p. 119 adn. 2 et p. 240 adn. 5 et Stein l. l. I, p. 65 sq. ostendunt (cf. Baeumker l. l. p. 351 adn. 3). Neque vero omnia quae Stein disputavit videntur probanda. Etsi multa nova in libro suo attulit, multa accuratius definivit, tamen haud rari loci inveniuntur, quibus nimio studio abreptus a vera fragmentorum sententia recedit, cum Zeller veram atque iustam describat. Neque assentior Steinio cum I, p. 67 dicit: »Als bedeutsamer und entscheidender Fortschritt gegen Zeno fällt bei Kleanthes zunächst ins Gewicht, dass er das All auf eine Grundkraft, die zugleich Grundstoff ist, zurückgeführt hat. Der Dualismus, den auch er in gewissem Sinne gelten lassen muss, spielt bei ihm nur eine sekundäre, untergeordnete Rolle. Als oberstes Prinzip giebt es nur ein Urfeuer oder Urpneuma; die begreifflich vorhandene Trennung von Kraft und Stoff entsteht erst durch die Spaltung des Urwesens in Gott und Welt. Damit war aber ein energischer Schritt zum Monismus gethan, der in folgerichtiger Weiterbildung schliesslich zum Pantheismus führen musste.« u. s. w. Immo supra demonstravisse videor, haud ita mancam fuisse Zenonis sententiam. Quamquam concedendum est, vim illam moventem Zenonis Cleanthem accuratius descripsisse definitioneque illius igneae effectionis, quae vorticis instar sit, eum a sententiis nostrae aetatis de vi vorticis haud ita longe decedere. In universum autem Stein Zenonem nimium deprimit, Cleanthem extollit. (cf. infra cap. 6.) Neque Assium, quod etiam magis ac Zeno materialismo addictus unamquamque naturae vim, quod corpus esset, etiam sensibus tangi prehendique posse putabat, ideo omnino magistrum sagacitate superavisse censuerim.

visque illa movendi: omnia perpetuo motu moventur. Atque variis similitudinibus Zeno huius motionis quasi rei involutae notionem aperire studet et interpretari, ac si facilior sit ad sentiendum quam ad describendum et explanandum. Permeare illam essentiam, pertinere, progredi via (*διαθεῖν* No. 6 β *διήκειν* No. 25. 33. *ἰέναι* No. 4, via progredientem No. 24 *a*), immo ire eam atque redire (*φοιτᾶν* No. 48).

3. Atque cum supra (p. 21) Zeno illam vim igneam putavisse sit visus (Heracliti enim doctrinam idem magni aestimavisse putatur cf. Stein l. l. I, p. 8 sq.), tamen nescio quo pacto alias et ipsi tenaci ac resinaceo cuidam humori eam similem videtur existimavisse, ut quodammodo Thaletis doctrinam cum Heraclito conciliare studuerit. Manare enim ac fundi illam vim opinatur sicut mel per favos (No. 35), sicut semen per genitalia (No. 6. 50 ε. 54); partes mundi confundi (*συγχεῖσθαι* No. 6), *χάος* a verbo *χεῖσθαι* esse derivandum iudicat (No. 49), in mundi ortu *σπέρμα* in humido relictum esse res porro fingens (No. 54), sicut etiam semen hominis pars ab eo putatur animae (No. 113). Humidus denique

---

No. 48. Themist. paraphr. Arist. de anima I, 5: *τάχα δὲ καὶ τοῖς ἀπὸ Ζήνωνος σύμφωνος ἡ δόξα διὰ πάσης οὐσίας πεφοιτηκέναι τὸν θεὸν τιθεμένοις καί που μὲν εἶναι νοῦν, πού δὲ ψυχήν, πού δὲ φύσιν, πού δὲ ἕξιν.*

No. 49. Valer. Probus in Vergil. ecl. VI, 31, p. 21, 14 Keil.: Sunt qui singulis elementis principia adsignaverunt . . Thales Milesius, magister eius (Anaximenis), aquam. hanc quidem Thaletis opinionem ab Hesiodo putant manare, qui dixerit: *ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα.* nam Zenon Citieus sic interpretatur aquam *χάος* appellatam *ἀπὸ τοῦ χέεσθαι.* quamquam eandem opinionem ab Homero possumus intellegere, quod ait *Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν.* cf. Achill. Tat. isag. in Arat. phaen. 3 p. 125 e. Petav. de doctr. temp. Antw. 1705 p. 75. No. 84. Sext. Math. X, 314.

vitalis calor ei deus esse videtur atque illi similis igni, qui insit in animalibus et stirpibus (No. 23).

Quodsi Zeno nihil vacui in mundo esse putat (No. 15), iam continuam eum motionem cogitare necesse est. (cf. No. 50α »communem omnium«).

No. 50. Chalcid. in Plat. Tim. c. 292 (p. 321 Wrobel): α) Deinde Zeno hanc ipsam essentiam finitam esse dicit unamque eam communem omnium quae sunt esse substantiam, dividuam quoque et usque quaque mutabilem: partes quippe eius verti, sed non interire, ita ut de existentibus consumantur in nihilum. β) Sed ut innumerabilium diversarum, etiam cerearum figurarum, sic neque formam neque figuram nec ullam omnino qualitatem propriam fore censet fundamenti rerum omnium silvae, γ) coniunctam tamen esse semper et inseparabiliter cohaerere alicui qualitati, cumque tam sine ortu sit quam sine interitu, quia neque de non existente subsistit nec consumetur in nihilum, non deesse ei spiritum ac vigorem ex aeternitate, qui moveat eam rationabiliter totam interdum, nonnumquam pro portione, quae causa sit tam crebrae tamque vehementis universae rei conversionis. δ) spiritum porro motivum illum fore non naturam, sed animam et quidem rationabilem, quae vivificans sensilem mundum exornaverit eum ad hanc, quae nunc inlustratur, venustatem. Quem quidem beatum animal et deum adpellant. c. 293. ε) Ergo corpus universum iuxta Stoicos determinatum est et unum et totum et essentia. Totum quidem, quia nihil ei partium deest. unum autem, quia inseparabiles eius partes sunt et invicem sibi cohaerent. essentia vero, quia particeps silva est omnium corporum, per quam ire dicunt rationem solidam atque universam, perinde ut semen per membra genitalia. quam quidem rationem ipsum fore opificem volunt. Cohaerens vero

4. Qua autem via progrediatur substantia, haud ita plane describit. Saepius affirmat, omnes partes mundi medium locum capessere, imprimis omnia pondera; at aera et ignem item quidem medium petere, sed sua levitate sublimia ferri omnesque ideo complexu eorum res contineri (*τὴν σύστασιν πρὸς τὴν περιφέρειαν ποιεῖσθαι· φύσει γὰρ ἀνώφοιτα ταῦτ' εἶναι.*) Itaque fieri non posse, quin omnis globosus mundus omnesque eius partes aequaliter nitantur parique momento librentur (No. 51.)[1]) Alias autem interdum totam substan-

corpus et sine qualitate, patibile totum et commutabile silvam sive essentiam, quae vertatur quidem, nec intereat tamen, neque tota neque partium excidio, ideo quia philosophorum omnium commune dogma est neque quid fieri ex nihilo nec in nihilum interire. Licet enim cuncta corpora casu aliquo diffluant, silva tamen semper est et opifex deus, ratio scilicet, in qua sit fixum, quo quidque tempore tam nascatur quam occidat. proptereaque de existentibus genituram fieri et in existens desinere quod finiatur immortalibus perseverantibus, a qua fit et item ex qua fit quod gignitur.

No. 51. Arii Didymi fr. phys. 23 (Dox. 459). Stob. ecl. 406 H. 166 W. *Ζήνωνος. Τῶν δ' ἐν τῷ κόσμῳ πάντων τῶν κατ' ἰδίαν ἕξιν συνεστώτων τὰ μέρη τὴν φορὰν*

1) Haud aliter hanc rem explicat Cicero de nat. deor. II, 45, 115: ». . stabilis est mundus atque ita cohaeret ad permanendum, ut nihil ne excogitari quidem possit aptius. omnes enim partes eius undique medium locum capessentes nituntur aequaliter. Maxime autem corpora inter se iuncta permanent, cum quasi quodam vinculo circumdato colligantur: quod facit ea natura, quae per omnem mundum omnia mente et ratione conficiens funditur et ad medium rapit et convertit extrema. 116. Quocirca si mundus globosus est ob eamque causam omnes eius partes undique aequabiles ipsae per se atque inter se continentur, contingere idem terrae necesse est . . .

Huic (sc. mari) autem continens aer fertur ille quidem levitate sublimis, sed tamen in omnes partes se ipse fundit etc.«

tiam moveri, nonnunquam pro portione (No. 50γ) declarat, ignem autem recta progredi via. (No. 52).[1]

ἔχειν εἰς τὸ τοῦ ὅλου μέσον, ὁμοίως δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ κόσμου, διόπερ ὀρθῶς λέγεσθαι πάντα τὰ μέρη τοῦ κόσμου ἐπὶ τὸ μέσον τοῦ κόσμου τὴν φορὰν ἔχειν, μάλιστα δὲ τὰ βάρος ἔχοντα· ταὐτὸν δ' αἴτιον εἶναι καὶ τῆς τοῦ κόσμου μονῆς ἐν ἀπείρῳ κενῷ καὶ τῆς γῆς παραπλησίως ἐν τῷ κόσμῳ περὶ τὸ τούτου κέντρον καθιδρυμένης ἰσοκρατῶς. οὐ πάντως δὲ σῶμα βάρος ἔχειν, ἀλλ' ἀβαρῆ εἶναι ἀέρα καὶ πῦρ· τείνεσθαι[2] *δὲ καὶ ταῦτά πως ἐπὶ τὸ τῆς ὅλης σφαίρας τοῦ κόσμου μέσον, τὴν δὲ σύστασιν πρὸς τὴν περιφέρειαν αὐτοῦ ποιεῖσθαι. φύσει γὰρ ἀνώφοιτα*[3] *ταῦτ' εἶναι διὰ τὸ μηδενὸς μετέχειν βάρους· παραπλησίως δὲ τούτοις οὐδ' αὐτόν φασι τὸν κόσμον βάρος ἔχειν διὰ τὸ τὴν ὅλην αὐτοῦ σύστασιν ἔκ τε τῶν βάρος ἐχόντων στοι-*

---

[1]) Ignem sublimem ferri supra vidimus; recta via autem progredi quae ita moveantur docet Sext. Emp. Math. X, 50: *ἔνιοι τοίνυν ὁριζόμενοι τὴν κίνησίν φασι »κίνησίς ἐστι μετάβασις ἀπὸ τόπου εἰς τόπον.« πρὸς οὓς λέγεται ὅτι τὴν μὲν εὐθικὴν κίνησιν ἀπέδοσαν, τουτέστι τὴν ἄνω ἢ κάτω ἢ πρόσω ἢ ὀπίσω ἢ εἰς δεξιὰ ἢ εἰς ἀριστερά, τὴν δὲ κυκλοφορητικὴν παρέλιπον, οἷον καθ' ἣν ὁ κεραμεικὸς τροχὸς στρέφεται κτλ.* cf. ibid. 79: *εἰ μὲν εἰς τὴν ἄνω ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ὁ ἀήρ, πάντ' ἄνω κινήσεται.* Hac igitur quaestione Zeno Aristotelem sequitur, cf. Aëtii plac. I, 23, 2 (Dox. p. 319) Stob. ecl I, 396 H. 162, 19 W. Aëtii plac. I, 12, 4 (Dox. p. 311) Stob. ecl. I, 346 H 142 W. (Stoicis placere: *καὶ τὸ μὲν περίγειον φῶς κατ' εὐθεῖαν, τὸ δ' αἰθέριον περιφερῶς κινεῖται.*) Ceterum Zenonea iam ea quam postea Chrysippus docuit sententia fuisse videtur: (Arii Did. fr. phys. 22. Dox. p 459. Stob. ecl. I. 404 H. 165 W.) *τὰς δὲ πρώτας κινήσεις εἶναι δύο, τήν τε εὐθεῖαν καὶ τὴν καμπύλην· διὰ τούτων δὲ πολλαχῶς μιγνυμένων γίνεσθαι πολλὰς κινήσεις καὶ διαφερούσας.*

[2]) *τείνεσθαι* Diels (adnotat: »*γίνεσθαι A*: correxi. nam etsi fugiunt aer ignisque terrae medium, servant tamen illam directionem contraria petentes. *κινεῖσθαι* Meineke.«) Wachsmuth *τείνεσθαι* accepit; *γίνεσθαι* eius libri F P.

[3]) *ἀνώφυτα* Dielesii liber F, Wachsmuthii F P[1], *ἄνω τὰ φυτὰ* Dielesii C, *ἀνώτατα* Wachsmuthii P[2]: corr. Canterus mrg.

χείων εἶναι καὶ ἐκ τῶν ἀβαρῶν, τὴν δ' ὅλην γῆν καθ' ἑαυτὴν μὲν ἔχειν ἀρέσκει βάρος, παρὰ δὲ τὴν θέσιν διὰ τὸ τὴν μέσην ἔχειν χώραν (πρὸς δὲ τὸ μέσον εἶναι τὴν φορὰν τοῖς τοιούτοις σώμασιν) ἐπὶ τοῦ τόπου τούτου μένειν.

No. 52. Aetii Plac. I, 14, 6 (Dox. 313) Stob. ecl. I, 356 H. 146 W: *Ζήνων ἔφασκε τὸ πῦρ κατ' εὐθεῖαν κινεῖσθαι.*

6. DE MUNDI ORTU ET EA QUAE
κρᾶσις δι' ὅλου
VOCATUR MIXTIONE.

Quam quattuor elementorum motionem a divinae substantiae motione quodammodo differre deinceps patebit, cum primum ostenderimus, mundus quomodo sit ortus.

Prima substantia, ipsa omni carens sensu ac forma, vi illa divina, quae in ipsa insit, movetur, vertitur: itaque quae adhuc sine figura erat, iam formam induit ac speciem, i. e. qualitatem (*ἡ ἄποιος οὐσία γίγνεται ποιόν, ποιότης.*) Atque primum fit aer, aer deinde aqua. Et in ipsa aqua eadem quippe relinquitur vis divina movendi, quae sua via progrediens porro gignat et fingat. Atque ex aqua aliquid subsistit: terra; reliquae aquae altera pars aqua permanet, altera exhalatur aerque fit; aeris aliqua pars ardescit atque ignis evadit. (No. 2. 3. 53—57.)

No. 53. Arii Did. fr. phys. 38. (Dox. p. 469.) Stob. ecl. I, 370 H. 152 W.: *Ζήνωνα δὲ οὕτως ἀποφαίνεσθαι διαρρήδην. τοιαύτην δὲ δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ* (*τινὶ* add. Diels) *τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας. ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ* [*τροπῇ A* Dielesii, *τροπῇ FP* Wachsm., *τροπὴ* Heeren, *τραπῇ* (deleto *γένηται*) Meineke coll. Laert. VII, 142] *εἰς ὕδωρ δι' ἀέρος γένηται, τὸ μέν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι,* (*καὶ* delevit Heeren) *ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀτμιζομένου ἀέρα γίνεσθαι, ἔκ τινος δὲ τοῦ ἀέρος* (ita Diels et Wachsmuthii codd. *FP*; Wachsmuth scripsit: *λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος* coll. Chrysipp. apud Plut. sto. rep. c. 41, 3; *λεπτυνθέντα δὲ τὸν ἀέρα* Usener) *πῦρ ἐξάπτειν* (*ἐξάπτειν*

Neque igitur ille aer, per quem substantia divina aqua fit, neque illa ipsa quae evadit aqua elementa sunt intellegenda; immo eiusdem divinae essentiae superiores transgressionis vultus quam elementa sunt; tres gradus elementorum ortui antecedunt: *ἐκ πυρὸς εἰς ὕδωρ δι' ἀέρος* (No. 52). En tres species substantiae Heracliti, Anaximenis, Thaletis. Ex tertia denique transitus forma i. e. ex aqua fiunt elementa. Quae cum ita sint, illae variae sententiae e quibus modo ignis deus videtur, modo aether, modo humida magis substantia ac flabilis (cf. supra p. 21. 41.) faciles ad explicandum. Neque vero elementis ortis gignere desinit divina substantia; porro omnia moventur (*ἡ τῶν ἑξῆς γένεσις* No. 54); ex elementis omnia effigiata. (No. 55), certa lege (*κατὰ ταὐτὰ καὶ*

Dielesii codd. et Wachsmuthii *FP*; *ἐξάπτεσθαι* Diels coniecit coll. Dox. p. 425, 28, accepit Wachsm., *ἐξάπτειν* Meineke) *τὴν δὲ μῖξιν* ⟨*καὶ* add. Diels⟩ *κρᾶσιν γίνεσθαι τῇ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων μεταβολῇ σώματος ὅλου δι' ὅλου τινὸς ἑτέρου διερχομένου.*

No. 54. Diog. Laert. VII, 135: *ἕν τ' εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία πολλαῖς τ' ἑτέραις ὀνομασίαις προςονομάζεσθαι.* (136) *κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου τοιόνδ' ὑπολείπεται ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὑτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσιν, εἶτ' ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν. λέγει δὲ περὶ αὐτῶν Ζήνων τ' ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν φυσικῶν κτλ.*

No. 55. Probus ad Vergil. p. 10, 33 Keil (Dox. p. 92): ex his (quattuor elementis) omnia esse postea effigiata Stoici tradunt Zenon Citieus et Chrysippus Solaeus et Cleanthes Assius qui principem habuerunt Empedoclem Agrigentinum qui de his ita scribit etc.

ὡσαύτως No. 19), sed vario et multiplici modo (essentia usque quaque mutabilis est No. 50α); tota interdum movetur nonnumquam pro portione No. 50γ; artificiose ambulat No. 60. cf. No. 25. 29. 4. 33γ.

No. 56. Pseudo-Clemens Recognit. [«quas a Rufino Aquileensi presbytero latine versas, exeunte saeculo p. Chr. altero Romae conscriptas esse satis constat (cf. Uhlhorn, de Clement. Rom. homil. et recogn. Gott. 1854)« Dox. p. 250] VIII, 15: Zenon Empedocles Plato ignem aquam aerem terram (sc. elementa principiorum esse dicunt).

No. 57. (= Wachsm. fr. phys. 33) Schol. Apollon. Rhod. I, 498 *καὶ Ζήνων τὸ παρ' Ἡσιόδῳ χάος ὕδωρ εἶναί φησιν, οὗ συνιζάνοντος ἰλὺν γίνεσθαι, ἧς πηγνυμένης ἡ γῆ στερεμνιοῦται· τρίτον δ' Ἔρωτα γεγονέναι καθ' Ἡσίοδον, ἵνα τὸ πῦρ παραστήσῃ. πυρωδέστερον γὰρ πάθος ἔρως.* cf. Schol. Hesiod. theogon. 117: *Ζήνων δὲ ὁ στωικὸς καὶ τοῦ ὑγροῦ τὴν ὑποστάθμην γῆν γεγενῆσθαί φησιν.*

No. 58. (= Wachsm. fr. phys. 10.) Galen. in Hippocr. de humor. I, 1; XVI p. 32 Kühn; VIII. p. 512 Chart. *Ζήνων τε ὁ Κιτιεὺς ὃς* (*ὡς* corr. Wachsm.) *τὰς ποιότητας οὕτω καὶ τὰς οὐσίας δι' ὅλου κεράννυσθαι ἐνόμιζεν.*

No. 59. (= Wachsm. fr. phys. 11.) Galen. de natur. facult. I, 2; II p. 5 Kühn., V p. 10 Chart., I p. 87 Bas. *εἰ δ' ὥσπερ τὰς ποιότητας καὶ τὰς οὐσίας δι' ὅλων κεράννυσθαι χρὴ νομίζειν, ὡς ὕστερον ἀπεφήνατο Ζήνων ὁ Κιτιεύς.*

No. 60. Cic. de nat. deor. III, 11, 27: Naturae ista (sc. animus ceteraeque creaturae) sunt, Balbe, naturae non artificiose ambulantis, ut ait Zeno, quod quidem quale sit iam videbimus, sed omnia cientis et agitantis motibus et mutationibus suis.

Atque haec quidem generatio iam Zenoni visa est permixtio per universum (κρᾶσις δι' ὅλου). No. 61.

Cum autem vox κρᾶσις non adhibeatur nisi de liquore, etiam hinc colligi licet, Zenonem interdum non potuisse, quin fluidam illam intellegeret substantiam (an illam tertiam transgressionis formam servantem?) cf. supra p. 47.

Utut est, nihil aliud illa κρᾶσις δι' ὅλων significat ac varias divinae essentiae motiones atque meatus. (cf. No. 58. 59. 68).

Iterum igitur nobis obvenit illa Zenonea cum ipso dissensio, quam ab eo superatam non esse supra (p. 39) vidimus: motionem esse corpus.[1])

No. 61. Plutarch comm. not. 37, 7[2]): ἐνταῦθα δὴ καὶ τὸ θρυλούμενον ἐν ταῖς διατριβαῖς Ἀρκεσιλάου σκέλος ἧκει ταῖς ἀτοπίαις ἐπεμβαῖνον αὐτῶν (sc. τῶν στωικῶν) μετὰ γέλωτος. εἰ γάρ εἰσιν αἱ κράσεις δι' ὅλων, τί κωλύει τοῦ σκέλους ἀποκοπέντος καὶ κατασαπέντος καὶ ῥιφέντος εἰς τὴν θάλατταν καὶ διαχυθέντος, οὐ τὸν Ἀντιγόνου μόνον στόλον διεκπλεῖν, ὡς ἔλεγεν Ἀρκεσίλαος, ἀλλὰ τὰς Ξέρξου χιλίας καὶ διακοσίας, καὶ τὰς Ἑλληνικὰς ὁμοῦ τριακοσίας τριήρεις ἐν τῷ σκέλει ναυμαχούσας;

---

[1]) Hanc autem κρᾶσιν δι' ὅλων prima Zenonea notione nihil aliud significare ac motionem in mundo, atque mundo quidem divina substantia referto (»die Bewegung im Vollen« de qua cf. Baeumker p. 341) vidimus. Praeterea sane substantiam iam in aquae vel alius liquoris speciem redactam per aliud corpus pertinere non negavit (cf. No. 51 μῖξιν κρᾶσιν γίνεσθαι).

At qui successerunt Stoici, imprimis Cleanthes et Chrysippus, nihil antiquius habuerunt, quam ut ad corpora omnino illam subtiliorem magistri sententiam transferrent. Itaque illa quam ἀντιπαρέκτασιν vocaverunt sententia est orta. cf. infra p. 52 adn. 2. At Zeno minus se ipsum deseruit; immo pertinaci quodam studio illam, qui cardo est eius doctrinae, de motione doctrinam persecutus est. Quam inter eum et posteriores dissensionem viri docti nimium neglexisse videntur.

Itaque ne illas quidem notiones αἴτιον et συμβεβηκός — σῶμα et κατηγόρημα Zeno accurate potuit distinere. Secundum No. 11 diceres

Iam vero silvam porro movens illa divina vis primum colorum efficit vultum (*σχηματισμοί*). (No. 62).

No. 62. Aëtii plac. I, 15, 6 (Plutarch. epit. I, 15. Dox. p. 313) Stobaei ecl. I, 364 H. 149 W: *Ζήνων ὁ Στωικὸς τὰ χρώματα πρώτους εἶναι σχηματισμοὺς τῆς ὕλης.* Galeni histor. philos. 27. (Dox. p. 616, 2): *Ζήνων δὲ ὁ Στωικὸς τὰ χρώματα ἐπίχρωσιν τῆς ὕλης ὑπέλαβεν.*

κίνησιν esse materiam movendi (Bewegungsstoff), *κρᾶσιν* materiam miscendi (Mischungsstoff, cf. supra p. 15. 39 adn. 1. 75, 1); at si illud enuntiatum *χρόνος διάστημα κινήσεως* (No 16) contuleris, non dubitabis, quin *κίνησις* idem sit ac *κινεῖσθαι* et incorporeum, quoniam *διάστημα* unius corporis nihili esset.

Ceterum Stoicorum princeps, cum materiae vim ac essentiam intactam ab Aristotele acciperet, non item ac Stagirites *σῶμα* quid esset definivit. Minime enim illud *τριχῇ διαστατόν* ad suam quadrare sententiam Zeno, qua erat sagacitate, non intellexit. Optime autem illa Pythagorae, a quo Citiensem et aliis rebus pendere vidimus, definitio ei conveniebat, quam Stoicum secutum esse pro certo affirmaverim. Placuisse enim videtur scholae Pythagorae: *τὸ σῶμά ἐστι τὸ οἷόν τε παθεῖν ἢ ποιῆσαι.* (cf. Sext. Emp. Math. IX, 366: *Εὐθέως τοίνυν κατὰ μὲν τοὺς σῶμα νοοῦντας τὸ οἷόν τε παθεῖν ἢ διαθεῖναι, ὧν ἀρχηγὸς ἱστορεῖται Πυθαγόρας, ἤδη σχεδὸν ἀνῃρήκαμεν τὸ σῶμα, καὶ οὐ δεόμεθα πρὸς τοῦτο καινοτέρων λόγων· εἰ γὰρ σῶμά ἐστι τὸ οἷόν τε παθεῖν ἢ ποιῆσαι* ... ibid. Pyrrh. III, 38: *Σῶμα τοίνυν λέγουσιν εἶναί τινες ὃ οἷόν τε ποιεῖν ἢ πάσχειν*). Quod enuntiatum Zenonem accepisse, ubi locos No. 1—3. 11. 12. 50 al. contuleris, luce clarius est. (Quamquam e voce *στερεὸν σῶμα* (No. 96) concludi potest, eum in universum illam de trina dimensione definitionem accepisse. cf. Baeumker l. l. p. 334, adn. 2.) Egregie igitur Zeno multitudini, quippe quam a nomine pendere non ignoraret, e Pythagorae et Aristotelis sententiis ita mixtam obtulit doctrinam, ut notionum Peripateticorum difficultate dempta nomen mutaret. Conversione permutatoque ordine usus non iam quaerebat: »quid est deus, quid causa, quid efficientia, quid *τὸ ὄν*, quid *τὸ τί*?« sed in hanc inquisivit quaestionem: »quid est corpus?« Atque tantum abest, ut responderit: »id quod trina dimensione distentum est,« ut omnem causam agentem, unumquidque, quo quid efficeretur (cf. p. 13), ut *κοιὸν* fieret, esse corpus putaret. En quem in orbem fiat Zenonis ut populum permulceat definitio; cum ex eo quaereretur, »quid est deus«? dixit: »corpus«; at quaerenti: »quid est corpus«? — »deus« respondit.

Cum autem verti non desistat materia, qualitates deinde (ποιότητες) fiunt, quibus res internoscantur. No. 58. 59.

Ceterum iam Hirzel l. l. II, p. 756 adn. 1 Diogenis (cur non Zenonis?) vituperat discrepantiam, cum dicit: »das gewichtigste Bedenken, das sich dieser Lesart (Diog. VII, 134 σώματα) entgegenstellt, hat er (sc. Heine, annal. Phil. vol 99 p. 617, qui σώματα pro Cobeti coniectura ἀσωμάτους legit) aber nicht erkannt. Es würde nämlich dann etwas zugleich als ein Körper und als gestaltlos bezeichnet werden. Ich will mich nicht auf Stob. ecl. I, 324 berufen, wo das σῶμα dem ἄμορφον entgegengesetzt wird. Wichtiger ist, dafs nach Diogenes in den unmittelbar folgenden Worten (135) jedem σῶμα, da es doch ohne ἐπιφάνεια nicht denkbar ist, ein πέρας gegeben ist und damit ihm auch eine gewisse Gestalt zugesprochen wird« ff. Quem quidem refellit Baeumker l. l. p 333 et aliis et his verbis: »Was für § 134 in betracht kommt, ist also nicht die Vorstellung von einem bestimmten Körper als einem von bestimmten Flächen umschlossenen Gebilde, sondern die — weiter unten im Text (cf. infra) — zu besprechende allgemeine stoische Definition des Körpers als eines dreifach Ausgedehnten. Ein solches Ausgedehntes aber konnten die Stoiker von ihrem Standpunkte aus ebenso wohl ein »Gestaltloses« nennen, weil es aus sich keine bestimmte Gestalt hat, wie sie es als ein »Eigenschaftsloses« bezeichneten, da es, obzwar in sich nie ohne bestimmte Eigenschaft, diese doch nicht aus sich besitzt« cf. ibid. p. 334 (omissis adnotationibus): »Unter dem Körper aber verstehen die Stoiker das dreifach Ausgedehnte. Dieses dreifach Ausgedehnte fällt ihnen keineswegs mit dem Raume zusammen, vielmehr kommen wir nach ihnen erst vom Begriffe des Körpers aus durch eine Abstraktion zum Begriffe des Raumes. Die stoische Lehre von der Materie ist also keineswegs mit der pythagoreisch-platonischen verwandt, welche das Wesen der Materie in der blofsen Ausdehnung erblickt. Die Materie kann nach ihnen vielmehr nur als das Raumfüllende betrachtet werden. — Damit ist zugleich ausgesprochen, dafs nach stoischer Anschauung die Materie, wenn sie als dreifach Ausgedehntes bezeichnet wird, mehr ist, als blofser mathematischer Körper. Aber durch welche Eigenschaft, fragen wir, soll sie von demselben unterschieden sein? Dreifache Ausdehnung kommt auch dem mathematischen Körper zu; weitere Bestimmungen aber würden mit der behaupteten Qualitätslosigkeit der Materie nicht wohl zu vereinbaren sein.« Addit p. 335 nonnullos certe Stoicos ἀντιτυπίαν (i. quod nos »Widerstandsfähigkeit« dicimus) notitiam »physici« corporis esse putavisse. — Sine dubio Hirzelii dubitationes de Diogenis loco a Baeumkero refutantur; neque vero illam Zenoneam discrepantiam ita explicatam esse concesserim.

Atque primum quidem quattuor elementa ex iisque mundum fieri vidimus, et eum unum corpus (No. 48. 63.

Corpus »physicum«, ut nos dicimus, id quod nostrae aetatis viri ex individuis partibus (atomis) constare docere solent, voce »das Raumfüllende« ita solum circumscribitur, ut significet id quod vacuo oppositum sit neque differat ab illo, quod est *τὸ ὄν*, *ἡ οὐσία*. Illud »das dreifach Ausgedehnte« autem finitum Stoici intellegunt, quoniam *μῆκος*, *βάθος*, *πλάτος*, nisi certis finibus inclusa essent, cogitata tantum de spatio et illo vacuo (*τὸ κενόν*) plurimis locis intellegi nequirent, velut Sext. Emp. Pyrrh. III, 39 ibid. (Math. *Γ*.) Geom. 83: *ὅπου γὰρ μήτε μῆκος ἔστι μήτε πλάτος, μήτε βάθος, ἐκεῖ οὐχ οἷόν τε νοῆσαι σῶμα· κτλ.* ibid. Math. XI, 224 sq. Math. IX, 367 (ubi additur: *ὅθεν καὶ παρατάσεις ἐξ κτλ.*) Sane finita quidem etiam substantia divina (cf. p. 10 adn. 1); at Zenoni aliis locis tot corpora esse videntur, quot qualitates. Immo hae sunt Zenoneae corporis notitiae (quae eaedem nimirum dei divinaeque substantiae): 1. est aeternum. 2. neque diminui neque augeri potest. Namque partes essentiae non intereunt (No. 50*a*), hae autem corpora sunt (p. 13. No. 18 46). Quae autem corpora toti mundo subsunt, neque augentur neque diminuuntur (No. 5). Singulorum corporum enim species ac forma, velut trina dimensio, *συμβεβηκός* tantum sunt, non *αἴτιον* (p. 15) neque ad vim corpoream necessario pertinent. Itaque has duas notas primam, ut hac voce utar, categoriam, *τὸ τί* i. e. *τὸ ὄν*, *τὸ σῶμα*, *τὸ ποιοῦν*, *τὸν θεόν* etc. nominavit. Id autem quo differat *τὸ ποιοῦν* et *πάσχον* »*ποιὸν*« i. e. mundus est, neque aeternum neque immutabile sed fortuitum; nihil interest, an maneat necne; ad ipsam enim naturam nihil pertinet. Est enim mundus sensibus subiectus i. e. *ποιόν*, figuratus, in speciem figuramque redactus; ultra autem eum spatium vacuum.

Quae quidem qualitas non est aeterna sed fortuita i. e. esse potest et non esse potest; hodie est, cras fortasse evanescet.

En alteram Zenonis categoriam: *τὸ ποιόν*.

[2]) Hoc fragmentum (No. 61) ad Zenonem pertinere merito Wellmann l. l. 1873 p. 469 his demonstrat verbis: »da bereits Arkesilaos (von etwa 315—241 v. Ch. lebend) sie (die Ansicht von der *κρᾶσις δι' ὅλων*) angriff, so muss sie jedenfalls in die erste Zeit des Stoicismus gehören, und gerade den Zenon soll Arkesilaos heftig angefeindet haben (Cic. acad. I, 12, 44). Doch werden die feinen Unterscheidungen zwischen den verschiedenen Arten der Mischung (wie *παράθεσις*, *μῖξις*, *κρᾶσις*, *σύγχυσις*) erst infolge derartiger Angriffe von späteren gemacht sein.« cf. Arii Didymi fr. ph. 38. Dox. p. 463. Stob. ecl. I, 376 H. 154 W. et No. 51.

64.) Cum autem finitum exstiterit (p. 10), aliquid ultra id esse vel potius non esse necesse est, quippe quod corpus non sit, i. e. vacuum spatium, *τὸ κενόν*. (cf. No. 66. 67.)

Illius igitur, quod relinquitur, corporis i. e. mundi partes quidem sunt, sed non ex ipsis aptae atque in se ipsis positae, sed cogitatione tantum partes i. e. multae figurae sensibus subiectae, quas unum illud corpus eodem complexu continet et coercet. (cf. No. 24 β. 68.)[1]

No. 63. Aëtii plac. II prooem. 1, 2 (Dox. p. 327) Stob. ecl. I, 496 H. 199 W.: *Θαλῆς Πυθαγόρας Ἐμπεδοκλῆς Ἔκφαντος Παρμενίδης Μέλισσος Ἡράκλειτος Ἀναξαγόρας Πλάτων Ἀριστοτέλης Ζήνων ἕνα τὸν κόσμον.*

No. 64. Theodoret l. l. IV, 15: *καὶ γὰρ δὴ τὸν κόσμον Θαλῆς μὲν καὶ Πυθαγόρας καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Παρμενίδης καὶ Μέλισσος καὶ Ἡράκλειτος καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης καὶ Ζήνων ἕνα εἶναι ξυνωμολόγησαν.*

No. 65. Diog. VII, 143: *ὅτι δ' εἷς ἐστι* (sc. *ὁ κόσμος*) *Ζήνων φησὶν ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου καὶ Χρύσιππος κτλ.*

No. 66. (Wachsm. fr. phys. 14). Themist. paraphr. phys. auscult. IV, 6, I p. 284 Spengel. (*τὸ κενὸν*) *κεχωρισμένον καὶ ἀθρόον εἶναι, καθ' αὑτὸ περιέχον τὸν οὐρανόν, ὡς πρότερον μὲν ᾤοντο τῶν ἀρχαίων τινὲς, μετὰ δὲ ταῦτα οἱ περὶ Ζήνωνα τὸν Κιτιέα.*

No. 67. Philoponi in Phys. ed. Vitelli 613, 27: *Ζήνων ὁ Κιτιεύς. φασὶ καὶ τοὺς περὶ Ζήνωνα τὸν Κιτιέα οὕτω* (sc. *ἔξω τοῦ οὐρανοῦ εἶναι κενόν τι καθ' αὑτὸ*) *δοξάζειν.*

No. 68. Sext. Math. IX, 101—103: *α*) *Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὑτωσὶ συνερωτᾷ.*

---

1) No. 68 totum ad Zenonem pertinere modo dicendi dilucide proditur. cf. *β* »*ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ*« = No. 106 »*ἀπὸ ἐκείνης ὥσπερ πηγῆς*«. cf. ibid. »*δύναμιν . . διαδίδοσθαι*« cum No. 103: *κίνησιν διαδίδοσθαι.* — »*περιέχειν*« No. 68 *γ* idem valere ac »complecti, continere« satis patere videtur. cf. No. 24 β. 29. 69 b.

Quotcunque autem partes sunt, nihil obstat, quin innumerabiles fiant. (*τομὴ εἰς ἄπειρον*); quam doctrinam Zenonis quoque fuisse, tum e tota doctrina tum e nonnullis testimoniis (cf. No. 50*α*: »dividua, usque quaque mutabilis«) concludi potest.[1])

Ceterum illa qua qualitates fiunt motio et efficientia etiam *μεταβολή* et *ἑτεροίωσις* a Zenone vocatur. (cf. No. 23. 71a. 101. 102. 119.)

Quamquam igitur unum tantum corpus est, tamen singulae naturae propria quadam vi et illa motionis artificiosa efficientia inde creantur, quod quaedam motionis principalia,

---

τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτὸ λογικόν ἐστιν. ὁ δὲ κόσμος προΐεται σπέρμα λογικοῦ. λογικὸν ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος. ᾧ συνεισάγεται καὶ ἡ τούτου ὕπαρξις. καὶ ἔστιν ἡ τῆς συνερωτήσεως πιθανότης προὖπτος. β) πάσης γάρ φύσεως καὶ ψυχῆς ἡ καταρχὴ τῆς κινήσεως γίνεσθαι δοκεῖ ἀπὸ ἡγεμονικοῦ, καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐξαποστέλλονται, ὥστε πᾶσαν δύναμιν τὴν περὶ τὸ μέρος οὖσαν καὶ περὶ τὸ ὅλον εἶναι διὰ τὸ ἀπὸ τοῦ ἐν αὐτῷ ἡγεμονικοῦ διαδίδοσθαι. ὅθεν οἷόν ἐστι τὸ μέρος τῇ δυνάμει, τοιοῦτον πολὺ πρότερόν ἐστι τὸ ὅλον. γ) καὶ διὰ τοῦτο εἰ προΐεται λογικοῦ ζώου σπέρμα ὁ κόσμος, οὐχ ὡς τὸν ἄνθρωπον κατὰ ἀποβρασμόν, ἀλλὰ καθὸ περιέχει σπέρματα λογικῶν ζώων, περιέχει τὸ πᾶν, οὐχ ὡς ἂν εἴποιμεν τὴν ἄμπελον γιγάρτων εἶναι περιεκτικήν, τουτέστι κατὰ περιγραφήν, ἀλλ' ὅτι λόγοι σπερματικοὶ λογικῶν ζώων ἐν αὐτῷ περιέχονται. ὥστε εἶναι τοιοῦτο τὸ λεγόμενον »ὁ δέ γε κόσμος περιέχει σπέρματος λόγους λογικῶν ζώων· λογικὸς ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος.«

---

[1]) Quam rerum naturam dividuam cum Chrysippus *τομὴν ἀκατάληκτον* nominavit, non re vera in infinitum res secari, sed posse tantum e nostra intellegentia existimavit. cf. Baeumker p. 345, 6.

quae *ἡγεμονικά* Zeno nominavit, evadunt, »unde oriantur rerum appetitus«. (cf. No. 69b.)

In omnibus enim rebus etiam in minimis particulas essentiae divinae inesse i. e. omnes res illius motionis participes esse eum putare satis elucet; atque ita quidem, ut quoddam singularis motionis momentum contineant singulae creaturae, unde ceterae motiones i. e. qualitates proficiscantur. (cf. No. 68—71 a.)

No. 69. Tatian ad Gr. c. 3. ed. Schwartz p. 4, 1: *καὶ ὁ θεὸς κακῶν ἀποδειχθήσεται κατ' αὐτὸν (Ζήνωνα) ποιητὴς ἐν ἀμάραις τε καὶ σκώληξι καὶ ἀρρητουργοῖς καταγινόμενος.*[1])

No. 69b. Cic. de nat. deor. II, 11, 29. *α*) Natura est igitur, quae contineat mundum omnem eumque tueatur, et ea quidem non sine sensu atque ratione: omnem enim naturam necesse est, quae non solitaria sit neque simplex, sed cum alio iuncta atque connexa, habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in belua quiddam simile mentis, unde oriantur rerum appetitus. In arborum autem et earum rerum, quae gignuntur e terra, radicibus inesse principatus putatur. Principatum autem id dico, quod Graeci *ἡγεμονικὸν* vocant, quo nihil in quoque genere

---

1) Igitur mala quoque a deo originem accepisse Zeno claris docuit verbis. cf. Chalcidius in Tim. c. 294 (Wrobel p. 323), qui opinionem Stoicorum (i. e. hoc loco sine dubio Zenonis, de quo solo antea sermo erat cf. No. 50) fuisse confirmat: »et omnium quae nascuntur tam originem quam etiam causam fore (sc. deum), non malorum modo, sed turpitudinis quoque et obscenitatis, omniaque agere et pati, vel pudenda.« Itaque etiam Lucian. Hermotim. 81, T. I, p. 826 Reitz: *ἀκούομεν δὲ αὐτοῦ λέγοντος* (sc. *τοῦ γενναίου*), *ὡς καὶ ὁ θεὸς οὐκ ἐν οὐρανῷ ἐστιν, ἀλλὰ διὰ πάντων πεφοίτηκεν, οἷον ξύλων καὶ λίθων καὶ ζῴων, ἄχρι καὶ τῶν ἀτιμοτάτων* et Clem. Alex. strom. I, 11, 51 (vol. II, 43, 15 Dind.): *ἀλλὰ καὶ οἱ Στωικοί, ὧν καὶ αὐτῶν μέμνηται, σῶμα ὄντα τὸν θεὸν διὰ τῆς ἀτιμοτάτης ὕλης πεφοιτηκέναι λέγουσιν, οὐ καλῶς.* ad Zenonem pertinere videntur.

Neque vero omnes creaturae principatus participes sunt; stirpes et animalia principatu continentur, non saxa mortuaque corpora.

Haec quidem soli statui compressionis et resolutionis, intensionis et remissionis obnoxia sunt, quem statum *ψιλὴν ἕξιν* a Zenone vocari veri simillimum est; at illarum quae principatu utuntur creaturarum sata arboresque *φύσεις*, animalia *ψυχάς* nominavit. 71a. Atque substantiae divinae quidem et ipsa saxa particulis contineri vel potius partes esse liquet (cf. No. 69); at hanc inertiorem leviorenque motionem artificiosam non dicit. Artificiosam (vel etiam imagine et translatione hominis utens artificem, opificem, dispositorem etc. cf. No. 21. 24*β*. 42. 43. 50*ε*.) autem illam substantiam non esse profitetur, nisi insito illo principatu, quod est *τὸ ἡγεμονικόν* procreatque arbustorum animaliumque naturas i. e. *φύσεις* et *ψυχάς*. cf. No. 23*β*. *τῦρ τεχνικόν* . . . , *οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστι καὶ ζῴοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή*. No. 48. (*νοῦς* sub-

---

nec potest nec debet esse praestantius. Ita necesse est illud etiam, in quo sit totius naturae principatus, esse omnium optimum omniumque rerum potestate dominatuque dignissimum. 30*β* Videmus autem in partibus mundi — nihil est enim in omni mundo quod non pars universi sit — inesse sensum et rationem. In ea parte igitur, in qua mundi inest principatus, haec inesse necesse est et acriora quidem atque maiora. Quocirca sapientem esse mundum necesse est naturamque eam, quae res omnes complexa teneat, perfectione rationis excellere, eoque deum esse mundum omnemque vim mundi natura divina contineri.[1])

---

[1]) No. 69b. Zenonis fere prodi doctrinam in promptu est videre. cf. ad voces »contineat« (*α*), »contineri« (*β*) p. 53 adn 1 (*περιέχειν*). p. 38 adn. [sub 11], ad *β* No 68. 76*γ* sub finem, 36. 37. 38., ad »quae non solitaria sit« sq. (*α*) No. 71a (»*τῶν ἡγωμένων σωμάτων*«).

stantia est divina i. e. *νοῦς κόσμου* cf. No. 24β. 40; cum de creaturis sermo est, modo *ἕξις*, modo *φύσις*, modo *ψυχή* vocatur.) No. 69b. (ubi Ciceronem verbis »quae non solitaria sit neque simplex« mortua corpora, quorum partes eiusdem generis sint, significare in promptu est videre cf. Lucret. 3, 232 Cic. nat. d. III. 14, 34. Klotz, lexic. s. v. simplex.) No. 68β: *πάσης γὰρ φύσεως καὶ ψυχῆς ἡ καταρχὴ τῆς κινήσεως ἀπὸ ἡγεμονικοῦ.* (No. 70. 71. 71a. 71b.)

Restat ut in quaestionem, quidnam sit illud *ἡγεμονικόν*, inquiramus. *πνεῦμα* vel *πνευματικὸν τόνον* et qualitatem (*ποι-*

No. 70. Varro de lingua Lat. V, 58—59. Spengel[1] p. 63. 65 Andr. Spengel p. 23—24: Terra enim et Caelum .. sunt Dei Magni ..... Haec duo Caelum et Terra, quod anima et corpus. Humidum et frigidum terra, sive

Ova parire solet genus pennis condecoratum
Non animam,

ut ait Ennius, et:

postinde venit divinitus pullis
Ipsa anima

sive, ut Zenon Citieus, animalium semen ignis is qui anima ac mens, qui caldor (i. e. calor) e caelo, quod hinc [alii libri: hic, Haupt opusc. II, 193 ex coniectura Lachmanni: huic] innumerabiles et immortales ignes.

No. 71. Censorin. de die natali IV, 10 (Wachsm. fr. 25): Zenon Citieus Stoicae sectae conditor principium humano generi ex novo mundo constitutum putavit primosque homines ex solo adminiculo divini generis, id est dei providentia genitos.

No. 71a.[1]) Sext. Emp. Math. IX, 81. *ἀλλ' ἐπεὶ τῶν ἡνωμένων σωμάτων τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνέχεται τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς, καὶ ἕξεως μὲν ὡς λίθοι καὶ*

---

1) Quod quidem fragmentum Zenoneum esse supra p. 31 adn. 1 verisimillimum videor effecisse.

ότητα) et simplices naturas (*ἕξεις ψιλάς*) saxorum esse cum vidimus, tum e No. 72. 72a. 72b. elucet. At *πνεῦμα* et ip-

ξύλα, φύσεως δὲ καθάπερ τὰ φυτά, ψυχῆς δὲ τὰ ζῶα, πάντως δὴ καὶ ὁ κόσμος ὑπό τινος τούτων διακρατεῖται. καὶ ὑπὸ μὲν ψιλῆς ἕξεως οὐκ ἂν συνέχοιτο. τὰ γὰρ ὑπὸ ἕξεως κρατούμενα οὐδεμίαν ἀξιόλογον μεταβολήν τε καὶ τροπὴν ἀναδέχεται, καθάπερ ξύλα καὶ λίθοι, ἀλλὰ μόνον ἐξ αὐτῶν πάσχει τὴν κατὰ ἄνεσιν καὶ τὴν συμπιεσμὸν διά θεσιν. ὁ δὲ κόσμος ἀξιολόγους ἀναδέχεται μεταβολάς, ὁτὲ μὲν κρυμαλέου τοῦ περιέχοντος γιγνομένου ὁτὲ δὲ ἀλεεινοῦ, καὶ ὁτὲ μὲν αὐχμώδους ὁτὲ δὲ νοτεροῦ, ὁτὲ δὲ ἄλλως πως κατὰ τὰς τῶν οὐρανίων κινήσεις ἑτεροιουμένου. οὐ τοίνυν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως ὁ κόσμος συνέχεται. εἰ δὲ μὴ ὑπὸ ταύτης, πάντως ὑπὸ φύσεως. καὶ γὰρ τὰ ὑπὸ ψυχῆς διακρατούμενα πολὺ πρότερον ὑπὸ φύσεως συνείχετο. ἀνάγκη ἄρα ὑπὸ τῆς ἀρίστης αὐτὸν φύσεως συνέχεσθαι, ἐπεὶ καὶ περιέχει τὰς πάντων φύσεις. ἡ δέ γε τὰς πάντων περιέχουσα φύσεις καὶ τὰς λογικὰς περιέσχηκεν. ἀλλὰ καὶ ἡ τὰς λογικὰς περιέχουσα φύσεις πάντως ἐστὶ λογική. οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ ὅλον τοῦ μέρους χεῖρον εἶναι.

No. 71b. Seneca natur. quaest. VI, 16, 1: Etiamnunc dicendum est, quod plerisque auctoribus placet et in quod fortasse fiet discessio. Non esse terram sine spiritu palam est: non tantum illo dico, quo se tenet ac partes sui iungit (cf. No. 71a *συνέχεται*), qui inest etiam saxis mortuisque corporibus, sed illo dico vitali et vegeto et alente omnia [cf. *πῦρ τεχνικόν*]. hunc nisi haberet, quomodo tot arbustis spiritum infunderet non aliunde viventibus, et tot satis? quemadmodum tam diversas radices aliter atque aliter in se mersas foveret etc.[1])

[1]) Etsi quae sequuntur ibid. 2, 3 Cleanthis imprimis sententia esse videntur coll. Cic. de nat. II, 15, 40, tamen eum magistri doctri-

sum illud *ἡγεμονικόν* est.[1]) Attamen ab illo divinae substantiae igne sive aethere nonnunquam paulo diversum significatur. Saepius enim adhibetur *πνεῦμα*, ac si calidus quidam humor sit cf. No. 72bβ. 90. Sext. Emp. Pyrrh. I, 128.[2]).

No. 72. Achill. Tat. Isag. C. 14, G. 134: *ἔστι δὲ ἕξις πνεῦμα σώματος συνεκτικόν*. cf. No. 76γ. v. 10: *ἡ δ'* (sc. *ἕξις*) *ἐστὶ πνευματικὸς τόνος*.[3])

No. 72a. Sext. Emp. Pyrrh. II, 70: *λέγουσι γὰρ* (sc. *οἱ δογματικοί*) *φαντασίαν τύπωσιν ἐν ἡγεμονικῷ. ἐπεὶ οὖν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ ἡγεμονικὸν πνεῦμά ἐστιν ἢ λεπτομερέστερόν τι πνεύματος, ὥς φασίν, οὐ δυνήσεταί τις τύπωσιν ἐπινοεῖν ἐν αὐτῷ οὔτε κατ' εἰσοχὴν καὶ ἐξοχήν, ὡς ἐπὶ τῶν σφραγίδων ὁρῶμεν, οὔτε κατὰ τὴν τερατολογουμένην ἑτεροιωτικήν.*

No. 72b. Sext. Emp. Pyrrh. III, 188. *α) τὰς δὲ καταλήψεις γίγνεσθαι περὶ τὸ ἡγεμονικόν.* (sc. *οἱ στωικοί φασιν*). *πῶς οὖν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ, πνεύματι κατ' αὐτοὺς ὑπάρχοντι, ἐναπόθεσις γίνεται καταλήψεων καὶ ἀθροισμὸς τοσούτων ὡς γενέσθαι τέχνην, οὐχ' οἷόν τε ἐννοῆσαι, τῆς ἐπιγινομένης τυπώσεως ἀεὶ τὴν πρὸ αὐτῆς ἀπαλειφούσης, β) ἐπεὶ χυτόν τέ ἐστι τὸ πνεῦμα καὶ ἐξ ὅλου κινεῖσθαι λέγεται καθ' ἑκάστην τύπωσιν.*

---

nam servare ex iis quae disputavimus elucet. — Ceterum cf. quod nostri dicunt »Wurzelkraft des Weinstocks«. (cf. Cohn, »Die Pflanze«. Breslau, 1882 p. 275.)

1) No. 72a. 72b., quorum sententias ad Zenonem pertinere No. 117. 118. 119 satis colligitur.

2) »*περὶ γὰρ ἕκαστον τῶν τόπων ἐν οἷς τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι δοκοῦσιν οἱ δογματικοί, χυμούς τινας ὑποκειμένους θεωροῦμεν, εἴτε περὶ ἐγκέφαλον εἴτε περὶ καρδίαν εἴτε περὶ ὁτιδήποτε οὖν μέρος τοῦ ζώου τοῦτο τίθεσθαι βούλοιτό τις.*«

3) No. 72 a Zenone originem accepisse et Zeller l. l. III[3], p. 99 adn. 1 verisimillimum esse effecit et collatis No. 71a (*συνέχεται — ἄνεσις, συμπιεσμός*) 76γ aliis vix potest negari.

Atque duplici vi illud πνεῦμα usurpatur; partim sucum vitalem arbustorum et corporis animalium significat,[1]) partim cum semina rerum, λόγους σπερματικούς, tum semen hominis procreans intellegitur.

Idem nonnunquam aerosum magis et flabile cogitatur etiam apud Zenonem (p. 23 adn. 1.), vulgo autem apud Cleanthem et posteriores.[2])

Quomodo id explicemus? Vidimus supra elementorum procreationi duo transgressionis tempora aeris et aquae antecessisse (ut nos dicimus 1. Ur-Aether oder Urfeuerzeit 2. Luftzeit 3. Wasserzeit).

Quo fit, ut in aliis naturis aliisque qualitatibus alia substantiae insit species, et cum plurimae creaturae alicuius quatuor illorum elementorum speciei compotes sint, nonnullae tamen puriorem servaverint sensum.

---

1) cf. No. 71b. supra p. 59, adn. 2. No. 23. 90. p. 23 adn. 1. 41 supra.

2) Illam gignentem divinam substantiam Zeno in universum non descripsit nisi ignem et aethera; πνεῦμα eam a Stoicorum principe nullo loco invenies declaratum. cf. p. 23 adn. 1 et Stein I, p. 58.

7. Λόγοι σπερματικοί.

Elementis igitur quattuor illis motione versationeque divinae substantiae exortis nonnihil eius in aqua resistit, quod deinceps unamquamque gignat procreetque creaturam, tamquam vis quaedam vel ratio seminaria divina (*λόγος σπερματικός*. No. 54.) Quae vis permanet etiam mundo figurato omniumque mente praeditorum animalium semina uno continet complexu (*περιέχει σπέρματα λογικῶν ζώων*. No. 68), non sicut vitis palmites amplectitur, sed ita ut summa seminum ipsum universum reddat efficiatque. Cui multiplici illius divini aetheris sollertiae effectionique et ipsum nomen illud *λόγους σπερματικούς* a Zeno inditum esse collatis No. 54. 68. 75. 113. 114. 115 vix potest negari. Accedit, quod procul a dubio illi loci Aëtii aliorumque (No. 72c.) a Zenone originem acceperunt.

No. 72c. Aëtii Plac. I, 7, 33. Plutarchi epit. I, 7. Dox. p. 305, 15. Stob. ecl. I, 66 H. 37, 20 W.: *Οἱ Στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου,*[1] *ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίνεται.* cf. Athenagoras suppl. pro Christ. c. VI. Similes locos collegit Stein I, p. 42, adn. 56.

No. 73. Aëtii plac. II, 11, 4. (Dox. p. 340, 5) Stob. ecl. I, 500 H., 200, 21 Wachsm.: *Παρμενίδης Ἡράκλειτος Στράτων Ζήνων πύρινον εἶναι τὸν οὐρανόν.*

No. 74. Tatian. or. ad Gr. c. 3 (ed. Schwartz p. 3, 22): *τὸν γὰρ Ζήνωνα διὰ τῆς ἐκπυρώσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πάλιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς, λέγω δὲ Ἄνυτον καὶ Μέλητον ἐπὶ τῷ κατηγορεῖν, Βούσιριν δὲ*

[1]) Quae sententia in No. 24 expressis verbis Zenoni tribuitur.

Nihil aliud igitur significant nisi ignis illius divini (quem ipsum Zenon No. 75 *σπέρμα* nominat) singulas naturas, utpote quae certis aeternae rationis fatique legibus omnia efficiant procreentque. Cleanthes quidem, apud quem illam notionem non invenies, voce »tenore« (*τόνῳ*) eam descripsisse vel compensavisse videtur (cf. supra p. 40). Chrysippus contra eam avidissime amplexus est. cf. Baeumker p. 356 adn. 5. Heinze, Lehre v. Logos, p. 107 sq. Stein, I, p. 41. 48 sq. —

ἐπὶ τῷ ξενοκτονεῖν καὶ Ἡρακλέα πάλιν ἐπὶ τῷ ἀθλεῖν, παραιτητέον. ὅστις ἐν τῷ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν λόγῳ πλείονας τοὺς μοχθηροὺς τῶν δικαίων εἰςηγεῖται, Σωκράτους ἑνὸς καὶ Ἡρακλέους καί τινων ἄλλων τοιούτων, γεγονότων ὀλίγων καὶ οὐ πολλῶν.

No. 75. Arii Didymi fr. ph. 36, 3. (Dox. p. 468, 25) [= Euseb. praep. ev. XV, 18, 3]: *ἀρέσκει γὰρ τοῖς Στωικοῖς φιλοσόφοις τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόςμησιν, οἷα τὸ πρότερον ἦν. καὶ τοῦτο τὸ δόγμα τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως οἱ πρῶτοι καὶ πρεσβύτατοι προσήκαντο, Ζήνων τε καὶ Κλεάνθης καὶ Χρύσιππος. τὸν μὲν γὰρ τούτου μαθητὴν καὶ διάδοχον τῆς σχολῆς Ζήνωνά φασιν ἐπισχεῖν περὶ τῆς ἐκπυρώσεως τῶν ὅλων.*

ibid. et Stob. ecl. I, 414 H. 171 W.: *Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον* [*οἷα* Wachmuthii F] *εἰς σπέρμα τὸ πῦρ* [ante *τὸ* add. *εἰς* Heeren], *καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἷα πρότερον ἦν.* (*τὸ πῦρ* contra Heeren et Stein I, 51 iuste Baeumker p. 356 adn. 4 tuetur coll. Krüger, Gr. Gr. § 68, 8).

---

8. DE MUNDI PRINCIPATU ET DEFLAGRATIONE UNIVERSI.

Cum in terrae creaturis spiritus tantum (πνεύματα) purabue divina essentia innata sint principalia (ἡγεμονικά), in universo illius divini ignis magna pars relinquitur, quem aethera vocamus. (cf. No. 68β.) Quem mundi esse principatum Zenoni placuisse et inde elucet, quod summum eum deum nominavit (No. 27), et inde, quod nonnullis locis dilucide opposito magistro Cleanthem principale in sole posuisse docemur. (cf. Cic. acad. II, 41, 126. Wachsm. Cleanth. fr. phys. 5 et 6. Stein l. l. I, p. 69).

Eidem Zenoni persuasum est, fore aliquando, »ut omnis hic mundus ardore deflagret« et in illam divinam ignem aethereum, unde omnia orta sint, permutetur. Quam deflagrationem ἐκπύρωσιν nominavit.

Has autem eius attulit argumentationes.

1. Nisi initium unquam terra cepisset, prorsus plana esset, quoniam procellis et imbribus omnes tumuli locique qui nunc editi sunt, essent sublati. (No. 76 *a*).

No. 76. Philo *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* c. c. 23—24 p. 510, 11 sq. Mang., 264, 3 sq. Bern. [cf. Zeller l. l. p. 32, 4; p. 152, 1.] *Θεόφραστος μέντοι φησὶ τοὺς γένεσιν καὶ φθορὰν τοῦ κόσμου κατηγοροῦντας ὑπὸ τεττάρων ἀπατηθῆναι τῶν μεγίστων, γῆς ἀνωμαλίας, θαλάττης ἀναχωρήσεως, ἑκάστου τῶν τοῦ ὅλου μερῶν διαλύσεως, χερσαίων φθορᾶς κατὰ γένη ζῴων. κατασκευάζειν δὲ τὸ μὲν πρῶτον οὕτως·*

a) εἰ μὴ γενέσεως ἀρχὴν ἔλαβεν ἡ γῆ, μέρος ὑπα-

2. Mare in dies minui ex insulis videbis super mare elatis, velut Delo Rhodoque, sinibusque siccatis atque litoribus conchis glareaque obsitis. Item terra et aer evanescent. (No. 76 β).

νεστὸς οὐδὲν ἂν ἔτι αὐτῆς ἑωρᾶτο, χθαμαλὰ δ' ἤδη τὰ ὄρη πάντ' ἐγεγένητο καὶ οἱ γεωλόφοι πάντες ἰσόπεδοι τῇ πεδιάδι· τοσούτων γὰρ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὄμβρων ἐξ αἰδίου φερομένων εἰκὸς ἦν τῶν διηρμένων πρὸς ὕψος τὰ μὲν χειμάρροις ἀπερρῆχθαι, τὰ δ' ὑπονοστήσαντα κεχαλάσθαι, πάντα δὲ διὰ πάντων ἤδη λελειάνθαι· νυνὶ δὲ συνεχεῖς ἀνωμαλίαι καὶ παμπόλλων ὀρῶν αἱ πρὸς αἰθέριον ὕψος ὑπερβολαὶ μηνύματ' ἐστὶ τοῦ τὴν γῆν μὴ ἀίδιον εἶναι· πάλαι γάρ, ὡς ἔφην, ἐν ἀπείρῳ χρόνῳ ταῖς ἐπομβρίαις ἀπὸ περάτων ἐπὶ πέρατα πᾶσ' ἂν λεωφόρος ἐγεγένητο. πέφυκε γὰρ ἡ ὕδατος φύσις καὶ μάλιστα ἀφ' ὑψηλοτάτων καταράττουσα τὰ μὲν ἐξωθεῖν τῇ βίᾳ, τὰ δὲ τῷ συνεχεῖ τῶν ψεκάδων κολάπτουσα κοιλαίνειν ὑπεργάζεσθαί τε τὴν σκληρόγεων καὶ λιθωδεστάτην ὀρυκτήρων οὐκ ἔλαττον.

β) »καὶ μὴν ἥ γε θάλασσα« φασίν »ἤδη μεμείωται· μάρτυρες δ' αἱ νήσων εὐδοκιμώταται Ῥόδος τε καὶ Δῆλος· αὗται γὰρ τὸ μὲν παλαιὸν ἠφανισμέναι κατὰ τῆς θαλάττης ἐδεδύκεσαν ἐπικλυζόμεναι, χρόνῳ δ' ὕστερον ἐλαττουμένης ἠρέμα κατ' ὀλίγον ἀνίσχουσαι διεφάνησαν, ὡς αἱ περὶ αὐτῶν ἀναγραφεῖσαι μηνύουσιν ἱστορίαι· τὴν δὲ Δῆλον καὶ Ἀνάφην ὠνόμασαν δι' ἀμφοτέρων ὀνομάτων πιστούμενοι τὸ λεγόμενον, ἐπειδὴ γὰρ ἀναφανεῖσα δήλη ἐγένετο ἀδηλουμένη καὶ ἀφανὴς οὖσα τὸ πάλαι. πρὸς δὲ τούτοις μεγάλων πελαγῶν μεγάλους κόλπους καὶ βαθεῖς ἀναξηρανθέντας ἠπειρῶσθαι καὶ γεγενῆσθαι τῆς παρακειμένης χώρας μοῖραν οὐ λυπρὰν σπειρομένους καὶ φυτευομένους, οἷς σημεῖ' ἄττα τῆς παλαιᾶς ἐναπολελεῖφθαι θαλαττώσεως ψηφῖδάς τε καὶ κόγχας καὶ ὅσα ὁμοιότροπα πρὸς αἰγιαλοὺς εἴωθεν ἀποβράττεσθαι· διὸ καὶ Πίνδαρος ἐπὶ τῆς Δήλου φησί·

3. Si pars corruptioni obnoxia est, corruptioni obnoxium esse et totum oportet. Qui ergo videt condicionem animantium et universe omnium rerum quae in mundo sunt ac fuere quod nempe in fluxu sint, nonne universum mundum ad normam partium suarum delapsurum esse in corruptionem fatebitur? (No. 76γ.)

Χαῖρ', ὦ θεοδμάτα, λιπαροπλοκάμου
παίδεσσι Λατοῦς ἱμεροέστατον ἔρνος,
Πόντου θύγατερ, χθονὸς εὐρείας ἀκίνητον τέρας· ἅν τε βροτοὶ
Δᾶλον κικλήσκουσιν, μάκαρες δ' ἐν Ὀλύμπῳ τηλέφαντον κυανέας χθονὸς ἄστρον.

θυγατέρα γὰρ Πόντου τὴν Δῆλον εἴρηκε τὸ λεχθὲν αἰνιττόμενος. εἰ δὴ μειοῦται ἡ θάλαττα, μειωθήσεται μὲν ἡ γῆ, μακραῖς δ' ἐνιαυτῶν περιόδοις καὶ εἰς ἅπαν ἑκάτερον στοιχεῖον ἀναλωθήσεται, δαπανηθήσεται ⟨δὲ⟩ καὶ ὁ σύμπας ἀὴρ ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἐλαττούμενος, ἀποκριθήσεται δὲ πάντ' εἰς μίαν οὐσίαν τὴν πυρός.«

γ) Πρὸς δὲ τὴν τοῦ τρίτου κεφαλαίου κατασκευὴν χρῶνται λόγῳ τοιῷδε· »φθείρεται πάντως ἐκεῖνο, οὗ πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, τοῦ δὲ κόσμου πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος ἐστίν. ὃ δ' ὑπερεθέμεθα, νῦν ἐπισκεπτέον. ποῖον μέρος τῆς γῆς, ἵν' ἀπὸ ταύτης ἀρξώμεθα, μεῖζον ἢ ἔλαττον, οὐ χρόνῳ διαλυθήσεται; λίθων οἱ κραταιότατοι ἆρ' οὐ μυδῶσι καὶ σήπονται κατὰ τὴν ἕξεως ἀσθένειαν — ἡ δ' ἐστὶ πνευματικὸς τόνος, δεσμὸς οὐκ ἄρρηκτος, ἀλλὰ μόνον δυσδιάλυτος — θρυπτόμενοι καὶ ῥέοντες εἰς λεπτὴν τὸ πρῶτον ἀναλύονται κόνιν; [εἶθ' ὕστερον δαπανηθέντες ἐξαναλύονται] τί δέ; εἰ μὴ πρὸς ἀνέμων ῥιπίζοιτο τὸ ὕδωρ, ἀκίνητον ἐαθὲν οὐχ' ὑφ' ἡσυχίας νεκροῦται; μεταβάλλει γοῦν παὶ δυσωδέστατον γίνεται οἷα ψυχὴν ἀφῃρημένον ζῷον. αἵ γε μὴν ἀέρος φθοραὶ παντί τῳ δῆλαι· νοσεῖν γὰρ καὶ φθίνειν καὶ τρόπον τιν' ἀποθνήσκειν πέφυκεν. ἐπεὶ τί ἄν τις μὴ στοχαζό-

4. Si mundus aeternus esset, etiam homines inde a principio exsisterent, quippe quae omnibus praestent

---

μενος ὀνομάτων εὐπρεπείας ἀλλὰ τἀληθοῦς, εἴποι λοιμὸν εἶναι πλὴν ἀέρος θάνατον τὸ οἰκεῖον πάθος ἀναχέοντος ἐπὶ φθορᾷ πάντων ὅσα ψυχῆς μεμοίραται; τί χρὴ μακρηγορεῖν περὶ πυρός; ἀτροφῆσαν γὰρ αὐτίκα σβέννυται χωλόν, ᾗ φασιν οἱ ποιηταί, γεγονὸς ἐξ ἑαυτοῦ. διὼ σκηριπτόμενον ὀρθοῦται κατὰ τὴν τῆς ἀναφθείσης ὕλης νομήν, ἐξαναλωθείσης δ' ἀφανίζεται. τὸ παραπλήσιον μέντοι καὶ τοὺς κατὰ τὴν Ἰνδικὴν δράκοντάς φασι πάσχειν. ἀνέρποντας γὰρ ἐπὶ τὰ μέγιστα τῶν ζῴων, ἐλέφαντας, περὶ νῶτα καὶ νηδὺν ἅπασαν εἱλεῖσθαι, φλέβα δ' ἣν ἂν τύχῃ διελόντας ἐμπίνειν τοῦ αἵματος, ἀπλήστως ἐπισπωμένους βιαίῳ πνεύματι καὶ συντόνῳ ῥοίζῳ. μέχρι μὲν οὖν τινος ἐξαναλουμένους ἐκείνους ἀντέχειν ὑπ' ἀμηχανίας ἀνασκιρτῶντας καὶ τῇ προνομαίᾳ τὴν πλευρὰν τύπτοντας ὡς καθιξομένους τῶν δρακόντων, εἶτ' ἀεὶ κενουμένου τοῦ ζωτικοῦ πηδᾶν μὲν μηκέτι δύνασθαι, κραδαινομένους δ' ἑστάναι, μικρὸν δ' ὕστερον καὶ τῶν σκελῶν ἐξασθενησάντων κατασεισθέντας ὑπὸ λιφαιμίας ἀποψύχειν. πεσόντας δὲ τοὺς αἰτίους τοῦ θανάτου συναπολλύναι τρόπῳ τοιῷδε· μηκέτ' ἔχοντες τροφὴν οἱ δράκοντες, ὃν περιέθεσαν δεσμὸν ἐπιχειροῦσιν ἐκλύειν ἀπαλλαγὴν ἤδη ποθοῦντες· ὑπὸ δὲ τοῦ βάρους τῶν ἐλεφάντων θλιβόμενοι πιεζοῦνται, καὶ πολὺ μᾶλλον, ἐπειδὰν τύχῃ στέριφον ⟨ὂν **add. Diels Dox. p. 486.⟩** *καὶ λιθῶδες τὸ ἔδαφος· ἰλυσπώμενοι γὰρ καὶ πάντα ποιοῦντες εἰς διάλυσιν ὑπὸ τῆς τοῦ πιέσαντος βίας πεδηθέντες ἑαυτοὺς πολυτρόπως ἐν ἀμηχάνοις καὶ ἀπόροις γυμνάσαντες ἐξασθενοῦσι, ⟨καὶ* **add. Bernays)** *καθάπερ οἱ καταλευσθέντες ἢ τείχους αἰφνίδιον ἐπενεχθέντος προκαταληφθέντες, οὐδ' ὅσον ἀνακῦψαι δυνάμενοι πνιγῇ τελευτῶσιν. εἰ δὴ τῶν μερῶν ἕκαστον τοῦ κόσμου φθορὰν ὑπομένει, δηλονότι καὶ ὁ ἐξ αὐτῶν παγεὶς κόσμος ἄφθαρτος οὐκ ἔσται.*

creaturis. Quorum artes haud multorum sunt annorum. (No. 76*δ*).

δ) *τὸν δὲ τέταρτον καὶ λοιπὸν λόγον ἀκριβωτέον ὧδέ φασιν· »εἰ ὁ κόσμος ἀίδιος ἦν, ἦν ἂν καὶ τὰ ζῷα ἀίδια καὶ πολύ γε μᾶλλον τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, ὅσω καὶ τῶν ἄλλων ἄμεινον, ἀλλὰ καὶ ὀψίγονον φανῆναι τοῖς βουλομένοις ἐρευνᾶν τὰ φύσεως· εἰκὸς γάρ, μᾶλλον δ' ἀναγκαῖον ἀνθρώποις συνυπάρξαι τὰς τέχνας ὡς ἂν ἰσήλικας, οὐ μόνον ὅτι λογικῇ φύσει τὸ ἐμμέθοδον οἰκεῖον, ἀλλὰ καὶ ὅτι ζῆν ἄνευ τούτων οὐκ ἔστιν· ἴδωμεν οὖν τοὺς ἑκάστων χρόνους ἀλογήσαντες τῶν ἐπὶ τραγῳδουμένων θεοῖς μύθων* * * [adnot. Diels: »deesse quibus *εὑρημάτων* tempora explicata erant vidit Mangey« Usener. cf. Bernays Theophr. ueber die froemmigk. p. 47] *εἰ μὴ ἀίδιος ἄνθρωπος, οὐδ' ἄλλο τι ζῷον, ὥστ' οὐδ' αἱ δεδεγμέναι ταῦτα χῶραι, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ. ἐξ ὧν τὸ φθαρτὸν εἶναι τὸν κόσμον δῆλόν ἐστιν.«*

---

9. DE CAELO ET STELLIS ET DEORUM VULGATA OPINIONE.

Solem, lunam, stellas mente esse praedita puraque esse divina substantia vidimus. (cf. No. 23. 39. 40. 77). Item caelum esse aetheris partem extremam (No. 29. 73.) Fulgura inde oriri docet Citiensis, quod ventorum spiritu nubes terantur fractaeque inflammentur. (No. 78.)

De solis lunaeque duplici motione et defectionibus, de lunae accretione et deminutione nova ab eo non esse allata colliges e No. 23 et 79. Cometas imagines tantum stellarum coniuncto lumine repercutientium radios. (No. 80)

Qui denique a vulgo dii putantur, nomina tantum censet esse aut illius divinae aethereae substantiae, quam Jo-

---

No. 77. Arii Did. fr. ph. 34 (Stob. ecl. I, p. 554 H. 219 W.): *Ζήνων τὴν σελήνην ἔφησεν ἄστρον νοερὸν καὶ φρόνιμον, πύρινον δὲ πυρὸς τεχνικοῦ.*

No. 78. Diog. VII, 153: *ἀστραπὴν δὲ ἔξαψιν νεφῶν παρατριβομένων ἢ ῥηγνυμένων ὑπὸ πνεύματος, ὡς Ζήνων ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου.*

No. 79. Diog. VII, 145: *ἐκλείπειν δὲ τὸν μὲν ἥλιον ἐπιπροσθούσης αὐτῷ σελήνης κατὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς μέρος, ὡς Ζήνων ἀναγράφει ἐν τῷ περὶ ὅλου.*

No. 80. Seneca nat. quaest VII, 19, 1: Zenon noster in illa sententia est: congruere iudicat stellas et radios inter se committere. hac societate luminis exsistere imaginem stellae longioris. Ergo quidam nullos esse cometas existimant, sed speciem illorum per repercussionem vicinorum siderum aut per coniunctionem cohaerentium reddi.

vem nominent, aut rerum inanimarum mutarumque vel virium naturae singularum. Imprimis aera Junonem, caelum

---

No. 81. Cic. de nat. deor. II, 24, 63: Alia quoque ex ratione et quidem physica magna fluxit multitudo deorum, qui induti specie humana fabulas poetis suppeditaverunt, hominum autem vitam superstitione omni referserunt. Atque hic locus a Zenone tractatus post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est. Nam vetus haec opinio Graeciam opplevit scilicet exsectum Caelum a filio Saturno, vinctum autem Saturnum ipsum a filio Iove. 64. Physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas: caelestem enim altissimam aetheriamque naturam, id est, igneam, quae per sese omnia gigneret, vacare voluerunt ea parte corporis, quae coniunctione alterius egeret ad procreandum.

No. 82. Cic. de nat. deor. III, 24, 63: Magnam molestiam suscepit et minime necessariam primus Zeno, post Clanthes, deinde Chrysippus, commenticiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum cur quidque ita appellatum sit causas explicare. Quod cum facitis, illud profecto confitemini, longe aliter se rem habere atque hominum opinio sit: eos enim, qui di appellantur, rerum naturas esse, non figuras deorum.

No. 83. Cic. ibid. I, 14, 36: Cum vero (sc. Zeno) Hesiodi theogoniam (id est originem deorum) interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum. Neque enim Iovem neque Iunonem neque Vestam neque quemquam, qui ita appellatur, in deorum habet numero, sed rebus inanimis atque mutis per quandam significationem haec docet tributa nomina.

No. 84. Schol. Apollon. Rhod. I, 498: *καὶ Ζήνων τὸ παρ' Ἡσιόδῳ χάος ὕδωρ εἶναί φησιν, οὗ συνιζάνοντος ἰλὺν*

Jovem, Neptunum mare, ignem esse Vulcanum existimat. (cf. No. 27. 47a. 49. 54.)

γίνεσθαι, ἧς πηγνυμένης ἡ γῆ στερεμνιοῦται. τρίτον δ' Ἔρωτα γεγογέναι καθ' Ἡσίοδον, ἵνα τὸ πῦρ παραστήσῃ. πυρωδέστερον γὰρ πάθος ἔρως. (Wachsm. fr. ph. 33.)

No. 85. Schol. Hesiod. theogon. 117: *Ζήνων δὲ ὁ στωικὸς καὶ τοῦ ὑγροῦ τὴν ὑποστάθμην γῆν γεγεννῆσθαί φησιν.* (Wachsm. fr. ph. 33.)

No. 86. Schol. Hesiod. theogon. 134: *ὁ Ζήνων φησὶ τοὺς Τιτᾶνας διὰ παντὸς εἰρῆσθαι τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου.* (Wachsm. fr. ph. 34.)

No. 87. Schol. Hesiod. theogon. 139: *Ζήνων δὲ πάλιν φυσικωτέρως τὰς ἐγκυκλίους φορὰς εἰρῆσθαί φησι* (Titanas). *διὸ καὶ τὰ ὀνόματα τούτων ἐξέθετο Βρόντην τε καὶ Στερόπην* (immo *βροντήν τε καὶ στεροπήν*). *Ἄργην δὲ, ἐπειδὴ φασι τὸν ἀργῆτα κεραυνόν. παῖδας δέ φησιν αὐτοὺς τοῦ οὐρανοῦ, ἐπειδὴ πάντα ταῦτα τὰ πάθη περὶ τὸν οὐρανόν εἰσι.* (Wachsm. fr. ph. 35.)

---

10. DE ANIMA HOMINIS.

Ut omnis creatura ita videlicet anima quoque continetur illa divina substantia, cuius quodcunque est particeps sit. (No. 21. 22. 70. 88.)

Neque vero sicut astra et caelum ignea vel pura essentia divina est; immo est aether in humidi calidique spiritus speciem redactus, *πνεῦμα ἔνθερμον*, *θερμασία* (No. 33 *δ*. 89. 90. 92.) naturalis spiritus (No. 91. 92. 93.)

No. 88. Cic. Tusc. I, 9, 19: Zenoni Stoico animus ignis videtur.

No. 89. Diog. Laert. VII, 157: *Ζήνων δ' ὁ Κιτιεὺς καὶ Ἀντίπατρος ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς καὶ Ποσειδώνιος πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν· τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι.*

No. 90. Rufus Ephes. de part. hom. p. 44 ed. Clinch (Stein I, p. 58 adn. 81): *θερμασίαν δὲ καὶ πνεῦμα Ζήνων τὸ αὐτὸ εἶναί φησιν.*

No. 91. Tertull. de anima c. 5 (Zenon): quo digresso animal moritur, corpus est; consito autem spiritu digresso animal emoritur: ergo consitus spiritus corpus est, ergo corpus est anima.

No. 92. Macrob. somn. Scip. I, 14: Zeno (dixit animam) concretum corpori spiritum.

No. 93. Chalcid. in Tim. c. 220 (255 Wrobel) (Stein l. l. I, p. 59 adn. 81 citat errore 219 Wr.): Stoici vero cor quidem sedem esse principalis animae partis consentiunt, nec tamen sanguinem, qui cum corpore nascitur. Spiritum quippe animam esse Zenon quaerit hactenus: quo recedente a corpore moritur animal, hoc certe anima est. naturali porro spiritu recedente moritur animal: naturalis igitur spiritus anima est.

Atque exhalatio quidem sanguinis est. (No. 94. 95, 96. 97.)

Corpus esse eandem satis patet. (No. 91. 93. 98.)

No. 94. Galeni de pl. Hippocr. et Plat. p. 247 Mueller (p. 283 Kühn): *καὶ αὐτὸς* (sc. *ὁ Διογένης*) *ἐπιλανθανόμενος τῶν οἰκείων δογμάτων αἷμά φησιν εἶναι τὴν ψυχήν, ὡς Ἐμπεδοκλῆς καὶ Κριτίας ὑπέλαβον. εἰ δέ γε ἕποιτο Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ καὶ Ζήνωνι τρέφεσθαι μὲν ἐξ αἵματος φήσαντι τὴν ψυχήν, οὐσίαν δὲ αὐτῆς ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα, πῶς ἔτι ταὐτὸν ἔσται τὸ τρέφον τε καὶ κινοῦν, εἴπερ τρέφει μὲν τὸ αἷμα, κινεῖ δὲ τὸ πνεῦμα;*

No. 95. Euseb. praep. ev. XV, 20, 2. Arii Didym. fr. 39, 2 (Dox. p. 470, 25): *Περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισιν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικούς φησιν, ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν*[1]) *ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος .... ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει Ζήνων, αἰσθητικὴν δὲ αὐτὴν εἶναι διὰ τοῦτο λέγει, ὅτι τυποῦσθαί τε δύναται [τὸ μέγεθος]* (»*τὸ μέγ.* variam lectionem esse intellexit Vigerus.« Diels.) *τὸ μέρος τὸ ἡγούμενον αὐτῆς ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ὑπαρχόντων διὰ τῶν αἰσθητηρίων καὶ παραδέχεσθαι τὰς τυπώσεις. ταῦτα γὰρ ἴδια ψυχῆς ἐστι.* [1]) *αἴσθησιν ἢ ἀναθυμίασιν* vulgo: corr. Wellmann cf. v. 6.

No. 96. Euseb. praep. ev. XV, 21, 3: *Ζήνωνι μὲν γὰρ καὶ Κλεάνθει νεμεσήσειέ τις ἂν δικαίως, οὕτω σφόδρα ὑβριστικῶς περὶ αὐτῆς* (sc. *τῆς ψυχῆς*) *διαλεχθεῖσι, καὶ ταὐτὸν ἄμφω τοῦ στερεοῦ σώματος εἶναι τὴν ψυχὴν ἀναθυμίασιν φήσασι.*

No. 97. Theodoret. gr. aff. cur. p. 934 Migne: *ἄμφω γὰρ* (*Ζήνων καὶ Κλεάνθης*) *τοῦ στερεοῦ σώματος εἶναι τὴν ψυχὴν ἀναθυμίασιν.*

No. 98. Galeni histor. philos. 24 (Dox. p. 613, 12): *τὴν δὲ οὐσίαν αὐτῆς* (sc. *τῆς ψυχῆς*) *οἱ μὲν ἀσώματον ἔφα-*

Atque quoniam item ac ceterae creaturae substantiae divinae intensione motioneque continetur (No. 68) et tum intenditur tum remittitur somnoque (No. 99) et morti obnoxia est: non mirum, eam collabi, concidere et in divinae substantiae informem essentiam iri commutatum. (No. 33 *δ*).[1])

Permeat pertinetque per totum corpus. (No. 100).

Neque vero caret, utpote *ψυχή* sit, principatu (i e. *ἡγεμονικόν*.) (No. 68 95. 102).

Est autem principale animae pars (No. 101. 103.) item-

σαν, ὡς Πλάτων, οἱ δὲ σῶμα † συγκινοῦν, ὡς Ζήνων καὶ οἱ ἐξ αὐτοῦ. πνεῦμα γὰρ εἶναι ταύτην ὑπενόησαν καὶ οὗτοι.

No. 99. Cic. de div. II, 58, 119: Similis est error in somniis: quorum quidem defensio repetita quam longe est! Divinos animos censent esse nostros eosque esse tractos extrinsecus animorumque consentientium multitudine completum esse mundum: hac igitur mentis et ipsius divinitate et coniunctione cum externis mentibus cerni quae sint futura. Contrahi autem animum Zeno et quasi labi putat atque concidere et ipsum esse dormire.

No. 100. Themist. paraphras. Aristotel. de anim. I, 3, vol. II, p. 30 Spengel. *ὅμως Ζήνωνι μὲν ὑπολείπεταί τις ἀπολογία κεκρᾶσθαι ὅλην δι' ὅλου τοῦ σώματος φάσκοντι τὴν ψυχὴν καὶ τὴν ἔξοδον αὐτῆς ἄνευ φθορᾶς τοῦ συγκρίματος μὴ ποιοῦντι.*

No. 101. Plut. virt. moral. c. 3: *κοινῶς δὲ ἅπαντες οὗτοι* (inter quos Zenon c. 2, 17 nominatus) *τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσίν τινα καὶ δύναμιν*

---

[1]) Iusto iure Wachsmuthius opinatus est et Diogenis (VII, 158) verba: *τὸν δὲ ὕπνον γίνεσθαι ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου περὶ τὸ ἡγεμονικὸν* et Stob. ecl. I, 922 H. 383 Wachsm. (ex Jamblichi *περὶ ψυχῆς* libello): *»ἐκλυομένου τοῦ τόνου καὶ παριεμένου . . τὰ ζῶντα . . ἀποθνήσκειν«* e Zenonis libris fluxisse. cf No. 71 a. 76 *γ*. 82.

que ac tota anima de sanguine corporis nutritur. (No. 102.) Facultates principatus autem sunt vis percipiendi (*δύναμις αἰσθητική* No. 103.), virtus improbitasque (No. 101.), affectus

---

γεγενημένην ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον, ὑποτίθενται. καὶ νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾷ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικὸν, διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι, καὶ ταῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς, κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετὴν, καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ.

No. 102. Sext. Emp. Math. VII, 240: *ὅτε γὰρ τρέφεται τὸ ἡγεμονικὸν καὶ νὴ Δία γε αὔξεται, ἑτεροιοῦται μὲν κατὰ πεῖσιν, οὐκ ἔστι δὲ ἡ τοιαύτη ἑτεροίωσις αὐτοῦ, καίπερ κατὰ πεῖσιν οὖσα καὶ διάθεσιν, φαντασία κλ.*[1]).

No. 103. Galeni de Hippocr. et Plat. plac. 208 M., 247 Kühn: *εἴτε γὰρ ἐν ἐγκεφάλου θείης εἴτε ἐν καρδίᾳ τὴν προαίρεσιν ἢ διάνοιαν ἢ ὅ τι ποτὲ καὶ βούλει καλεῖν, οὐδὲν γὰρ εἰς τὰ παρόντα διαφέρει, χρόνος οὐδεὶς εὑρεθήσεται μεταξὺ γινόμενος τοῦ τε βουληθῆναι κινῆσαι τὸν δάκτυλον καὶ τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ, καθάπερ, οἶμαι, κἀπὶ τῆς αἰσθήσεως ἔχει. οὐ γὰρ οὖν οὐδὲ ἐπὶ ταύτης ἀναμεῖναι δεῖ χρόνον τινὰ τοῦ νύξαντος ἢ τρώσαντος, ἵνα αἴσθηται τὸ ζῶον, ἀλλὰ ἅμα τε τὸ τέμνον τέμνει καὶ τὸ ζῷον αἰσθάνεται. καὶ τοῦτο βούλεταί γε Ζήνων καὶ Χρύσιππος ἅμα τῷ σφετέρῳ χορῷ παντί, διαδίδοσθαι τὴν ἐκ τοῦ προσπεσόντος ἔξωθεν ἐγγινομένην τῷ μορίῳ κίνησιν εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς, ἵνα αἴσθηται τὸ ζῷον.*

---

[1]) Verba illa *ὅτε — αὔξεται* ad Zenonem, in quo refutando Sextus versatur (cf. ibid. 236), pertinere et e sententiarum connexu et e tota Citiensis doctrina verisimile videtur.

perturbationesque animi (No. 101. 104.), ratio et mens (No. 101. 105. 106.) Itaque et *διάνοια* nominatur (No. 101.)[1]) et *λογικόν* (No. 101.) et *ἀρχὴ τῆς ψυχῆς* (No. 103.)

No. 104. Galeni de Hipp. et Plat. l. 299 Muell., 332 Kühn: *ταῦτα πάντα φήσομεν ἀληθῶς ὑπὸ Χρυσίππου λέγεσθαι καὶ παρακαλέσομεν . . . μηκέτι . . . ἑτέραν ἐπιζητεῖν ἀπόδειξιν ὑπὲρ τοῦ τοὺς φόβους καὶ τὰς λύπας καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα πάθη κατὰ τὴν καρδίαν συνίστασθαι. ἀλλὰ τοῦτο μὲν καὶ πρὸς αὐτῶν ὁμολογούμενον λαμβάνεται τῶν Στωικῶν· οὐ μόνον γὰρ Χρύσιππος, ἀλλὰ καὶ Κλεάνθης καὶ Ζήνων ἑτοίμως αὐτὸ τιθέασιν.*

No. 105. Ibid. 201 Muell., 241 Kühn: *καὶ μὴν ὁ θαυμαζόμενος ὑπὸ τῶν Στωικῶν λόγος ὁ Ζήνωνος . . . . ἔχει*

---

[1]) Neque vero assentior Steinio, cum l. l. II, p. 306 dicit: »Hierher gehört auch ein lebhaft an Leibnitz erinnernder, bisher unberücksichtigt gebliebener Ausspruch Zenos, der darin gipfelt, dafs das *ἡγεμονικὸν* immer denkt, da es unmöglich sei, die Denkfähigkeit zu besitzen, ohne beständig zu denken . . et in adn. 695: (citato No. 11) »Zeno sagt also, wie jeder leben mufs, sofern er eine Seele besitzt, so mufs auch jeder denken, sofern er Denkkraft besitzt, d. h. er kann keinen Augenblick weder im Leben, noch im Denken pausieren. Genau dasselbe behauptet auch Leibnitz, vgl. Nouv. Ess. lib. II, chap. I p. 386 und Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philos. II[1], 333 ff.« Immo nulla sententia Zeno vehementius errat, nulla magis deserit se ipsum. Iam supra p. 50 adn. 1 vidimus, prorsus nihil interesse nonnunquam inter *κίνησις* et *κινεῖσθαι*. Haud aliter et ipsa vox *φρονεῖν* significat »prudentem, sapientem esse« (nos: »verständig, bei Besinnung sein«) i. e. idem ac »facultate uti cogitandi« (= *φρόνησις*). Fieri non posse quin Zenonis sententia ita explicetur, colliges e Sexti Math. Pyrrh. III, 14 (cf. supra p. 15 adn. 1): *οἱ μὲν προσηγοριῶν αἴτιον εἶναι τὸ αἴτιον φάσκοντες, οἷον τῆς χύσεως* (sc. *τοῦ κηροῦ τὸν ἥλιον εἶναι*), *οἱ δὲ κατηγορημάτων, οἷον τοῦ χεῖσθαι*, ubi nomen actionis, ut grammatici dicunt, *χύσις* idem significat ac *τὸ χεῖσθαι*. At Zeno sic dixisset: *ἡ χύσις* (nos: der Zerfliefsungsstoff, die Zerfliefsbarkeit) *αἴτιον τοῦ χεῖσθαι* (des Zerfliefsens) et comparato No. 11: *ἀδύνατον . . χύσεως οὔσης . . μὴ χεῖσθαι· χεῖσθαι* autem nihil aliud valere potest nisi »zerfliefsbar sein«, quoniam certa demum condicione, cuiusdam scilicet caloris, re vera cera diffunditur.

Situm autem est principale in corde. (No. 104. 105. 106. 107. 108.)

γὰρ ὧδε· 'Φωνὴ διὰ φάρυγγος χωρεῖ. εἰ δὲ ἦν ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου χωροῦσα, οὐκ ἂν διὰ φάρυγγος ἐχώρει. ὅθεν δὲ λόγος, καὶ φωνὴ ἐκεῖθεν χωρεῖ. λόγος δὲ ἀπὸ διανοίας χωρεῖ, ὥστε οὐκ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἐστὶν ἡ διάνοια.' ibid. 204 Muell., 244 Kühn: ῥήματος, ὃ παρέλαβεν [sic Mueller, codd. ὅπερ ἔλαβεν] ὁ Ζήνων ἐν τῷ λόγῳ γράψας ὡδί· 'φωνὴ διὰ φάρυγγος χωρεῖ.' .... ἀλλὰ ἐπὶ τὴν ἐξέτασιν αὐτῶν ἤδη τρέψομαι τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τοῦ Ζήνωνος ποιησάμενος, ὅσπερ δὴ καὶ (ἁπάσης τῆς τῶν Στωικῶν) πατήρ ἐστι τοῦ τε περὶ τῆς φωνῆς λόγου τοῦδε καὶ ἁπάσης τῆς τῶν Στωικῶν αἱρέσεως.

No. 106. Ibid. 210 Muell., 249—50 Kühn: ὅ τε γὰρ ἁπάντων ἀρχὴν ὑποτιθέμενος εἶναι τὴν καρδίαν οὐκ εὐλαβηθήσεται τὴν τῶν ὀφθαλμῶν ἐγγύτητα [Mueller οὐκ ἐγγύτητα; immo adde ἐγκεφάλου, quoniam sequitur ἐκείνης i. e. καρδίας[1])], ὡς μὴ καὶ τούτους ἀπὸ ἐκείνης ὥσπερ πηγῆς τινος ἀρύεσθαι φάναι τὴν αἴσθησίν τε καὶ κίνησιν, ὅ τε τὸν ἐγκέφαλον οὐκ ἄλλο τι μόριόν φησιν ἀρχὴν εἶναι τῆς τῶν ἀναπνευστικῶν τε καὶ φωνητικῶν ὀργάνων κινήσεως, ἀλλὰ ἐκεῖνον ὥσπερ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἐξηγεῖσθαι τῆς κατὰ προαίρεσιν κινήσεως, οὕτω καὶ τοῖσδε. .... ὁμοίαν δὲ ἔχει (sc. Ζήνων) τῷ δευτέρῳ λήμματι καὶ τὸ τέταρτον ἀτοπίαν, ἐν ᾧ φησι 'λόγος ἀπὸ διανοίας χωρεῖ'.

No. 107. Galenus l. l. p. 288 Muell., p. 322 Kühn haec Chrysippi prodit verba: »ὅ τε Ζήνων πρὸς τοὺς ἐπιλαμβανομένους, ὅτι πάντα τὰ ζητούμενα εἰς τὸ στόμα φέρει, ἔφησεν »ἀλλ' οὐ πάντα καταπίνεται«, οὔτε τῆς καταπόσεως ἄλλως ἂν οἰκειότερον λεγομένης οὔτε

---

[1]) nos: »Nicht einmal die Gehirnnähe der Augen hindert ihn zu behaupten, dafs auch sie von jenem (dem Herzen)« u. s. w.

Quaerentibus deinceps, quaenam sint animi partes, ex Nemesii testimonio (No. 109.) octo esse, e Tertulliani (No. 110.) tres Zeno respondet. Tertulliano (quem hoc loco Soranum sequi constat) credunt Wellmann (l. l. 1877 p. 307), Zeller (I. l. p. 198 adn. 1), Kreuttner (Andronici qui fertur libelli *περὶ παθῶν* p. 1 de affect. Heidelberg 1885). Nemesio confidunt Weygoldt (l. l. p. 35.), Heinze (l. l. p. 191), Stein (l. l. I, p. 158).

Atque suo iure Stein Wellmanni opinionem, sensus Zenonem corpori tribuisse, a Stoicorum doctrina censet abhorrere. Addiderim, Zenonem eos animi principatus esse partes

---

τῆς καταβάσεως τῶν ῥηθέντων, εἰ μὴ περὶ τὸν θώρακα τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν ἦν, εἰς ὃ ταῦτα πάντα φέρεται.«

Nd. 108. Galeni l. l. p. 314 Muell., 345 Kühn: (*ὁμολογούμενον γάρ τι λαμβάνων, ὡς τοῦ αὐτοῦ μορίου τὸ λέγειν εἴη καὶ τὸ ἐν ἑαυτῷ λέγειν . .*) *ἀλλὰ ἡμεῖς γε κατὰ τὸ πρὸ τούτου γράμμα τὸν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ἐρωτηθέντα λόγον ὑπὲρ τοῦ τὴν φωνὴν ἀπὸ τῆς καρδίας ἐκπέμπεσθαι μοχθηρὸν ἐπεδείξαμεν . .*

No. 109. Nemes. de nat. hom. c. 36. p. 96: *Ζήνων δὲ ὁ Στωικὸς ὀκταμερῆ φησιν εἶναι τὴν ψυχήν, διαιρῶν αὐτὴν εἴς τε τὸ ἡγεμονικόν, καὶ εἰς τὰ πέντε αἰσθήσεις, καὶ εἰς τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικόν.*

No. 110. Tertullian. de an. c. 14: dividitur anima in partes nunc in duas a Platone nunc in tres a Zenone, nunc in quinque (Diels Dox. 205 add.: ab Aristotele) et in sex a Panaetio, in septem a Sorano, etiam in octo penes Chrysippum, etiam in novem penes Apollophanem, sed et in decem apud quosdam Stoicorum, et in duas amplius partes apud Posidonium, qui a duobus exorsus titulis principali, quod aiunt *ἡγεμονικόν*, et rationali, quod aiunt *λογικόν*, in duodecim (Cod. Agob.: decem septem) exinde prosecuit, ita aliae ex aliis species dividunt animam.

dilucidis verbis saepius commemorare (cf. No. 103). In No. 106. Galenus oculorum i. e. visus fontem e Zenonis sententia cor esse ut vulgatam opinionem ponit.

Neque vero Kreuttnero adstipulor, qui l. l. Platonis tripartitionem Zenonem secutum esse verisimile putat.

Ciceronem quidem (v. No. 111.) obstare videri; at, cum quae afferat ex Antiocho hausta sint, argumento esse nequire.

Immo optime quadrant, quae Cicero No. 111. de Zenonis a Platone discrepantia commemorat, ad Citiensis sententiam, quippe quae No. 101. 120—124 explicetur.[1])

Quae cum ita sint, Tertulliani memoria reicienda; neque mirum, quoniam idem etiam illam vulgatam Platonis tripartitionem neglegit neque omnino is est, cui confidamus. (cf. Stein l. l. I p. 158. Zeller l. l. 3 p. 137, supra p. 25 adn. 2.,

Sunt igitur animi partes hae: 1—5. *τὰ πέντε αἰσθητήρια* (No. 109). 6. *τὸ ἡγεμονικόν* (101. 103). 7. *τὸ σπερματικόν* (No. 112—115). 8. *τὸ φωνᾶεν* (No. 117).

No. 111. Cic. Acad. I, X, 39: Cumque eas perturbationes antiqui naturales esse dicerent et rationis expertes aliaque in parte animi cupiditatem, alia rationem collocarent, ne his quidem adsentiebatur (sc. Zeno). Nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi et omnium perturbationum arbitrabatur matrem esse immoderatam quamdam intemperantiam.

No. 112. Aetii plac. V, 4, 1 (Dox. p. 417): $\bar{\delta}$. *Εἰ σῶμα τὸ*

---

[1]) Accedit quod Orig. c. Cels. V, 47 (*τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς ἀρνουμένους τὸ τριμερὲς τῆς ψυχῆς*, [Zeller l. l. p. 199 adn. 3] a Kreuttnero et Aetii plac. IV, 21, 2 (Dox. p. 410) (omnino Stoicorum sententiam esse »*ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἑπτὰ μέρη, ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἐκπεφυκότα καὶ ἐκτεινόμενα εἰς τὸ σῶμα καθάπερ αἱ ἀπὸ τοῦ πολύποδος πλεκτάναι. τῶν δὲ ἑπτὰ μερῶν τῆς ψυχῆς πέντε μέν εἰσι τὰ αἰσθητήρια κτλ.*«) ab iis, qui a Tertulliano sunt, prorsus discrepant:

Quomodo denique animi principatus sensuum motu afficiatur, ex illa (No. 118. 95) enuntiatione, *φαντασίαν*

σπέρμα. G. 108. *Λεύκιππος καὶ Ζήνων σῶμα. ψυχῆς γὰρ εἶναι ἀπόσπασμα.*

No. 113. Arii Did. fr. ph. 39. (Euseb. praep. ev. XV, 20, 1.) Dox. p. 470: *Τὸ δὲ σπέρμα φησὶν ὁ Ζήνων εἶναι, ὃ μεθίησιν ἄνθρωπος, πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ, ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα καὶ τοῦ σπέρματος τοῦ τῶν προγόνων κέρασμα καὶ μῖγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν συνεληλυθός*[1]. *ἔχον γὰρ τοὺς λόγους τῷ ὅλῳ τοὺς αὐτοὺς τοῦτο, ὅταν ἀφεθῇ εἰς τὴν μήτραν, συλληφθὲν ὑπ' ἄλλου πνεύματος, μέρος ψυχῆς τῆς τοῦ θήλεος καὶ συμφυὲς γενόμενον, κρυφθέν*[2] *τε φύσει κινούμενον καὶ ἀναρριπιζόμενον ὑπ' ἐκείνου, προσλαμβάνον ἀεὶ*[3] *[εἰς] τὸ ὑγρὸν καὶ*[4] *αὐξόμενον ἐξ*[5] *αὐτοῦ.* [1]) *συνεληλυθότος* CFG. [2]) *κρυφθέν* CDFG: *κρυφέν* vulgo; Diels conic.: *κερασθέν τε φύσει.* coll. Laert. VII, 159. Aët. V, 13, 3. *κρύφα ἐπισχύει* Usener. [3]) *εἰς* Diels del. [4]) *αὐξόμενον* CFG: *αὐξάνον* vulgo. [5]) *αὐτοῦ* Diels: *ἑαυτοῦ* vulgo.

No. 114. Theodoret. gr. affect. cur. V, 25 (Dox. p. 470. prol. p. 47): *Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς ὁ τῆςδε τῆς αἱρέσεως ἡγησάμενος τοιάδε περὶ ψυχῆς δοξάζειν τοὺς οἰκείους ἐδίδαξε φοιτητάς· 'τὸν γάρ τοι ἀνθρώπινον θορὸν ὑγρὸν ὄντα καὶ μετέχοντα πνεύματος τῆς ψυχῆς ἔφησεν εἶναι μέρος τε καὶ ἀπόσπασμα καὶ τοῦ τῶν προγόνων σπέρματος κέρασμά τε καὶ μῖγμα ἐξ ἁπάντων τῶν τῆς ψυχῆς μορίων συναθροισθέν.'* (Conferri iubet Diels Herm. Trism. fr. ap. Stob. ecl. I, p. 740 H. p. 203, 22 M.; errore 740 H., est 742 H., 290 Wachsm.)

No. 115. Plutarch. de cohib. ira 15: *καίτοι, καθάπερ ὁ Ζήνων ἔλεγε, τὸ σπέρμα σύμμιγμα καὶ κέρασμα τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων ὑπάρχειν ἀπεσπασμένον.*

esse *τύπωσιν* animi cognosces. Quod dictum quomodo sit interpretandum Cleanthes et Chrysippus dissenserunt.

Cleanthes docuit, illas *τυπώσεις* esse principatus animi locos depressos aut editos, at Chrysippus permutationes (*ἑτεροιώσεις*) eas esse affirmavit. Quodsi Zeller (l. l. p. 72.) Wellmann (l. l. 1873 p. 479.) Stein (l. l. II, p. 111. 307—308.) ab Assio iuste magistrum enarratum esse censent, minime

---

No. 116. Eustath. in Il. Σ' 506, p. 1158, 37: *ἠεροφώνους κήρυκας Ὅμηρος κἀνταῦθα εἰπὼν τὸν κατὰ Ζήνωνα τῆς φωνῆς ὅρον προυπέβαλεν εἰπόντα· »φωνή ἐστιν ἀὴρ πεπληγμένος«.* cf. Laert. Diog. VII, 55: *ἐστὶ δὲ φωνὴ ἀὴρ πεπληγμένος.* (Wachsm. Zenonis dialectica et rhetorica fr. No. 5.)

No. 117. Aëtii plac. IV, 21, 4. (Dox. p, 411, 17): *τὸ δὲ »φωνᾶεν« ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος εἰρημένον, ὃ καὶ φωνὴν καλοῦσι* (sc. *οἱ Στωικοί*), *ἔστι πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι φάρυγγος καὶ γλώττης καὶ τῶν οἰκείων ὀργάνων.* (Hoc loco nihil ad Zenonem pertinere nisi illud »*φωνᾶεν*« ex iis quae sequuntur cognosces).

No. 118. Sext. Emp. Math. VII, 236: *διόπερ καὶ ὅταν λέγῃ ὁ Ζήνων φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ, ἀκουστέον ψυχὴν οὐ τὴν ὅλην ἀλλὰ τὸ μόριον αὐτῆς, ἵνα ᾖ τὸ λεγόμενον οὕτως ἔχον »φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις περὶ τὸ ἡγεμονικόν.« κτλ.* cf. Pyrrh. II, 70. Math. VIII, 400 ibid. VII, 228: *φαντασία οὖν ἐστι κατ' αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ. περὶ ἧς εὐθὺς καὶ διέστησαν· Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν, ὥσπερ καὶ διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν, Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτο . . . . αὐτὸς οὖν τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως, ὥστ' εἶναι τοιοῦτον τὸν λόγον »φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς«.*

adstipuler. Et supra (p. 40, 1) vidimus Cleanthem omnia ad sensus referre et hoc loco nimium sensu movetur.

Neque enim quadrat eius explicatio ad Zenonis de igne spirituque, qui usque moveatur et commutetur, doctrinam. (cf. p. 39.)

Multo veri est similius, eum aeris undulationem significavisse. cf. Plutarchi de genio Socratis c. 20 (Didot p. 711 fin.): »ὁ γὰρ ἀνὴρ φθόγγοις ἐνάρθροις τυπωθεὶς καὶ γενόμενος δι' ὅλου λόγος καὶ φωνὴ πρὸς τὴν ψυχὴν τοῦ ἀκροωμένου περαίνει τὴν νόησιν.« et No. 116. (φωνή ἐστιν ἀὴρ πεπληγμένος). cf. Sext. Emp. Math. VII, 231. Accedit quod No. 103 similiter sensuum motus a Zenone describuntur. Qua de causa neque Sextus dubitat, Chrysippo assentiri (VII, 236 v. No. 118.), neque nos facere possumus, quin utrique adstipulemur.

Restat, ut addam, quidnam de animi affectibus Zenoni placuerit, quippe quod etsi ad ethicen pertineat tamen quam maxime idonea videatur, quo res physicae illustrentur.

Est autem effectus secundum Zenonis doctrinam appetitus vehementior sive motus animi rationis expers. Idem est nescio quae demissio praepesque animi affectio. Quae perturbationes, ab eodem irrationales motiones, contractiones, morsus, elationes denique et diffusiones animi nominantur. (cf. No. 111. 119—124.)

No. 119. Diog. Laert. VII, 110: *ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. τῶν δὲ παθῶν τὰ ἀνωτάτω, καθά φησιν Ἑκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ παθῶν καὶ Ζήνων ἐν τῷ περὶ παθῶν, εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν.*

No. 120. Stobaei ecl. II, 36, 38 H., 39, 4 Wachsm.: *ὡς δ' ὁ Στωικὸς ὡρίσατο Ζήνων, πάθος ἐστὶν ὁρμὴ πλεονάζουσα. Οὐ λέγει »πεφυκυῖα πλεονάζειν« ἀλλ' ἤδη ἐν πλεονασμῷ οὖσα· οὐ γὰρ δυνάμει, μᾶλλον δ' ἐνερ-*

Sequuntur iudicium, non ipsa sunt iudicia. (No. 123. 124.) Atque aegritudo (*λύπη*) quidem est animi adversante

γείᾳ. Ὡρίσατο δὲ κἀκείνως· πάθος ἐστὶ πτοία [*ποιὰ* Wachsm. codd. *FP*, *ποτὴ* Heeeren; corr. Wachsm. coll. Stob. II, 166 H. (No. 121) et Galen. de Hippocr. et Pl. IV, 5, p. 364, 23 M.] *ψυχῆς, ἀπὸ τῆς τῶν πτηνῶν φορᾶς τὸ εὐκίνητον τοῦ παθητικοῦ παρεικάσας.*

No. 121. Ibid. II, 166 Heer., 88, 8 Wachsm.: *πάθος δ' εἶναί φασιν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἱροῦντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς* ⟨*ἄλογον* add. Wachsm. coll. Stob. II, 89, 5 et 15 W. et Laert. 111⟩ *παρὰ φύσιν* (*εἶναι δὲ πάθη πάντα τοῦ ἡγεμονικοῦ* ⟨vulgo *τῷ γένει ἢ* corr. Wachsm.⟩ *τῆς ψυχῆς*), *διὸ καὶ πᾶσαν πτοίαν πάθος εἶναι,* ⟨*καὶ*⟩ *πάλιν* ⟨*πᾶν*⟩ *πάθος πτοίαν.* [Confert Wachsm.: Andron. p. 739, Laert. 110, Cic. Tusc. IV, 6, 11, Plut. virt. moral. 3, Galen. Hipp. et Plat. IV, p. 338, 4 M., Clem. Al. strom. II, 13 p. 166 S. Nemes. C. 16, Stob. II, 39, 4 W.]

No. 122. Cic. Tuscul. IV, 21, 47: Definitio perturbationis, qua recte Zenonem usum puto. Ita enim definit, ut perturbatio sit aversa a ratione contra naturam animi commotio, vel brevius, ut perturbatio sit appetitus vehementior, vehementior autem intellegatur is, qui procul absit a naturae constantia. [Kreuttner, Andronici etc. l. l. p. 30 praeter nonnullos a Wachsmuthio (v. No. 121) allatos locos citat hos: Plut. fragm. »utrum anim. an corp. lib. aegrit. sit« c. VII. Seneca ep. 75, 12, Marc. Aurel. II, 5, schol. Aspasii ad Arist. ethic. II apud Rosium, Aristot. pseudepigraph. p. 109.]

No. 123. Galeni de Hipp. et Plat. p. 429 K., 405 M.: *Χρύσιππος μὲν οὖν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ἀποδεικνύναι πειρᾶται, κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη, Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τὰς ἐπι-*

ratione contractio. (No. 125.) (Quattuor enim sunt principales perturbationes: λύπη, φόβος, ἐπιθυμία, ἡδονή. Laert. 110.) Metus est a ratione aversa (No. 126. 127β.) cautio,

---

γιγνομένας αὐτοῖς συστολὰς καὶ λύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ ταπεινώσεις [vulgo: τὰς πτώσεις. ταπεινώσεις recte J. Petersen, »In Galeni de Plac. Hipp. et Plat. libros quaestiones criticae«, Göttingen 1888 p. 58 collato Galeni p. 348, 9 M. = No. 124 restituit] τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι.

No. 124. Galeni de Hipp. et Plat. 377 K., 348 M.: (Ζήνωνι καὶ πολλοῖς ἄλλοις τῶν στωικῶν) οἳ οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ καὶ τὰς ἐπὶ ταύτας ἀλόγους συστολὰς καὶ ταπεινώσεις καὶ δήξεις [vulgo δείξεις; δήξεις, quod olim coniecerunt Cornarius et Zeller, nuper egregie probatum est Hamiltoniani codicis lectione, quam J. Petersen l. l. p. 24 nobiscum communicat] ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη.

No. 125. Diog. Laert. VII, 111: καὶ τὴν μὲν λύπην εἶναι συστολὴν ἄλογον = Andron. π. παθῶν c. I Kreuttner p. 31. Suid. s. v. πάθος, λύπη. Cic. Tusc. IV, 6, 14. No. 127γ.

No. 126. Diog. Laert. VII, 112: ὁ δὲ φόβος ἐστὶ προσδοκία κακοῦ. cf. Andronici l. l.: φόβος δὲ ἄλογος ἔκκλισις. Clem. Alex. strom. II, p. 161, 15 S. (155, 30.) No. 127β.

No. 127. Stob. ecl. II, 172 H., 90, 7 Wachsm.: α) Τὴν μὲν οὖν ἐπιθυμίαν λέγουσιν ὄρεξιν εἶναι ἀπειθῆ λόγῳ· αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν ἀγαθὸν ἐπιφέρεσθαι, οὗ παρόντος εὖ ἀπαλλάξομεν, τῆς δόξης αὐτῆς ἐχούσης τὸ ἀτάκτως κινητικὸν ⟨πρόσφατον τοῦ ὄντως αὐτὸ ὀρεκτὸν εἶναι.

β) Φόβον δ' εἶναι ἔκκλισιν ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ'

cupiditas immoderata appetitio (No. 127 *a*.), voluptas praeter modum elata laetitia. (No. 127 *δ*.)[1])

αὐτοῦ τὸ δοξάζειν κακὸν ἐπιφέρεσθαι, τῆς δόξης τὸ κινητικὸν [καὶ] πρόσφατον ἐχούσης τοῦ ὄντως αὐτὸ φευκτὸν εἶναι.

γ) Λύπην δ' εἶναι συστολὴν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν παρεῖναι, ἐφ' ᾧ καθήκει ⟨συστέλλεσθαι.

δ) Ἡδονὴν δ' εἶναι ἔπαρσιν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον ἀγαθὸν παρεῖναι ἐφ' ᾧ καθήκει⟩ ἐπαίρεσθαι. [»*συστέλλεσθαι — καθήκει* add. Salmasius p. 58. (Heereni, non Salmasii errorem corrigit Heine progr. Hirschb. p. 12).« Wachsm.]

Ad has definitiones praeter nonnullos supra citatos locos Kreuttner imprimis Clem. Al. Paed. I, 13 p. 59 S. et Barlaam eth. sec. Stoic. II, c. 11 attulit.

---

1) Quae quattuor definitiones quin a Zenone originem acceperint collatis No. 120—123 vix potest dubitari, praesertim cum apud omnes Stoicos inveniantur. (cf. Kreuttner l. l. p. 30 sq.) Ceterum iam No. 127 nonnulla verba Chrysippum addidisse iusto iure ostendunt Heine »de font. Tusc. disput.« Weimar 1863 p. 14, sq., Hirzel l. l. III p. 414, O. Apelt, »Die stoisch. Definit. d. Affekte u. Posidonius« Neue Jahrb. 1885 p. 513 sq. Minus mihi probantur argumenta, quibus Poppelreuter, »quae ratio interced. int Posid. *π. παθ. πραγμ.* et Tusc. disp. Cic.« Bonn 1883 (diss.) p. 14 sq. et Kreuttner p. 34—37 ad Posidonium illa pertinere student demonstrare. Plura de hac quaestione disserere a proposito videtur alienum.

INDEX TRACTATORUM LOCORUM.

